# 季羡林文集

第四卷

中印文化关系

江西教育出版社

第四卷

中印文化关系



# 季羡林文集

江西教育出版社

书名题字:启　功

# 《季羡林文集》编辑委员会




江西教育出版社

本卷责任编委：李　铮
本卷责任编辑：刘年珍
本卷责任校对：吴明华
本卷责任印制：马正毅

# 季羡林文集

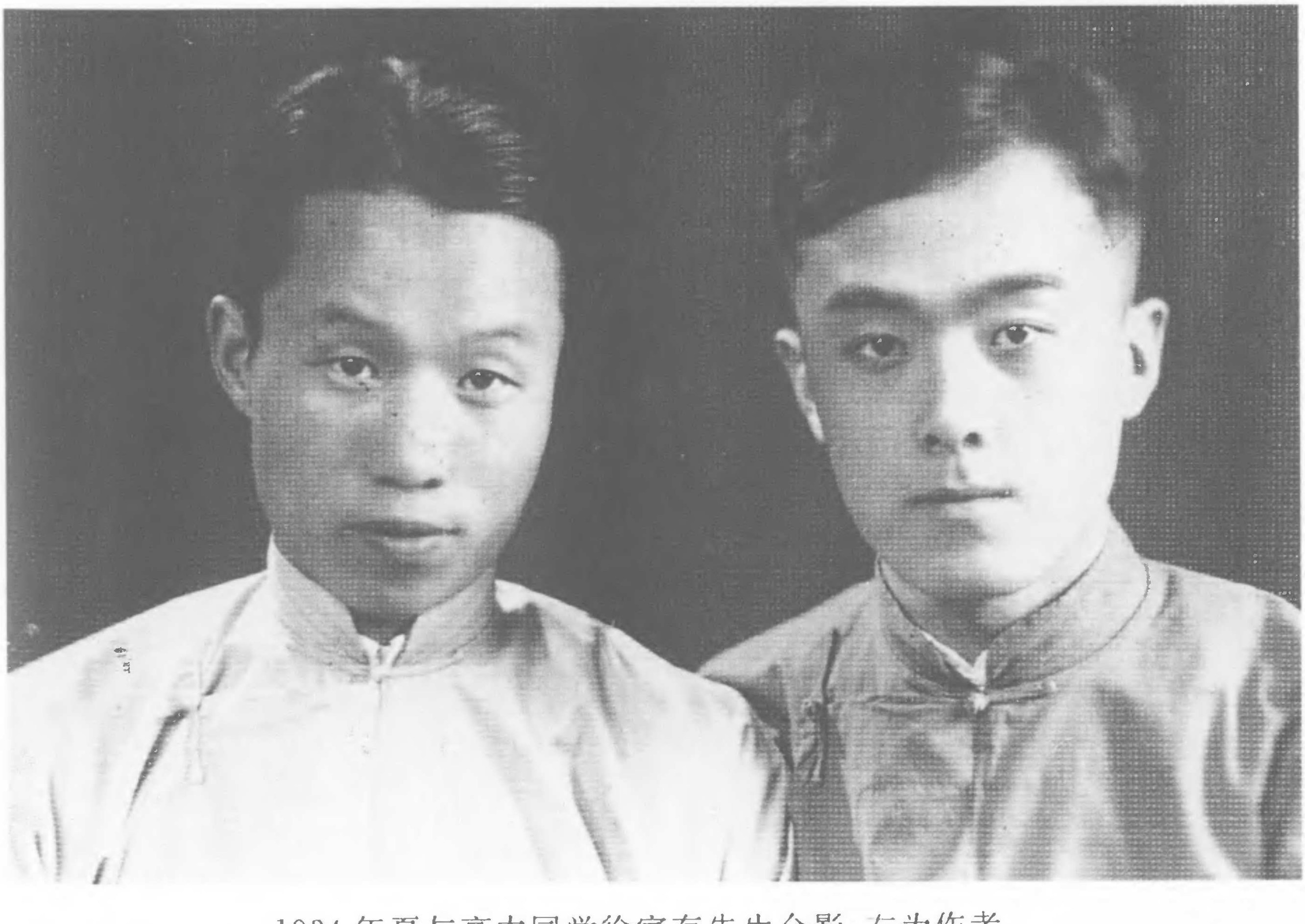
JI XIANLIN WENJI

**第四卷：中印文化关系**

江西教育出版社出版发行
深圳当纳利旭日印刷有限公司印刷
1996年12月第1版　1996年12月第1次印刷
开本：850×1168毫米 1/32　印张：17　插页：8　字数：420,000
印数：0,001—1,500册
ISBN 7-5392-1926-2/Z·4
定价：50.00元



1934 年清华大学毕业留影。



1934 年夏与高中同学徐家存先生合影，右为作者。




1931—1934年，作者在清华大学学习，此为清华大学校景之一——清华园。



清华大学校景之一——水木清华。

# 出版说明

《季羡林文集》是 1992 年开始编辑出版的。它包括作者迄今为止的创作、评论、论文、专著和译著。依据内容或文章体裁,《季羡林文集》暂分为如下二十四卷:

第一卷:散文(一);
第二卷:散文(二);
第三卷:印度古代语言;
第四卷:中印文化关系;
第五卷:印度历史与文化;
第六卷:中国文化与东方文化;
第七卷:佛教;
第八卷:比较文学与民间文学;
第九卷:糖史(一);
第十卷:糖史(二);
第十一卷:吐火罗文《弥勒会见记》译释;
第十二卷:吐火罗文研究;
第十三卷:序跋杂文及其他(一);
第十四卷:序跋杂文及其他(二);
第十五卷:梵文与其他语种文学作品翻译(一);
第十六卷:梵文与其他语种文学作品翻译(二);

第十七卷:罗摩衍那(一);
第十八卷:罗摩衍那(二);
第十九卷:罗摩衍那(三);
第二十卷:罗摩衍那(四);
第二十一卷:罗摩衍那(五);
第二十二卷:罗摩衍那(六上);
第二十三卷:罗摩衍那(六下);
第二十四卷:罗摩衍那(七)。

除散文和翻译卷外,《文集》其他卷的文章均按写作或发表时间顺序排列。文章中的一些人名、地名、国名和术语,在各个时期的译法不尽相同;部分标点符号、数字用法与现行标准亦有差别,为保持原貌,均不作统一处理。《文集》的全部作品这次都经过了比较仔细的校勘,主要包括更改繁体字、异体字,订正印错的字和标点符号,规范词语的用法以及核对引文等。个别引文在国内难以找到原著,才不得不网开一面,留待今后有机会再补校。凡内容重复的文章,则保留其中最完整、周详的一篇,余者删去。

虽然我们已尽了最大努力进行文章的搜集工作,但仍难免有所遗漏。如果今后发现有遗漏的文章,将随作者的新作一并收录。迫切地希望得到读者的指教和帮助。

**《季羡林文集》编辑委员会**

1994年12月

# 第四卷说明

本卷收作者1947年至1991年撰写的有关中印文化交流的论著共17篇。其中《玄奘与〈大唐西域记〉》一文，是作者为《〈大唐西域记〉校注》一书所写的“前言”，实际上是一篇长达10万字的论文；《中印文化交流史》1991年12由新华出版社出版单行本。其余则均曾在报刊上或作者的《中印文化关系史论丛》(1957年，人民出版社)、《中印文化关系史论文集》(1982年5月，三联书店)和《佛教与中印文化交流》(1990年6月，江西人民出版社)等书中发表。

**《季羡林文集》编辑委员会**

1992年3月

# 目　录


期刊简介:《中印研究》…… 1
从中印文化关系谈到中国梵文的研究 …… 4
佛教对于宋代理学影响之一例 …… 9
论梵文 ṭḍ 的音译 …… 12
中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题 …… 54
中国蚕丝输入印度问题的初步研究 …… 86
吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的
　　作用…… 138
中国纸和造纸法最初是否是由海路传到印度去的? …… 155
《中印文化关系史论丛》序…… 164
印度文学在中国…… 171
《中印文化关系史论文集》前言…… 189
关于中国纸和造纸法输入印度问题的补遗…… 199
玄奘与《大唐西域记》
　　——校注《大唐西域记》前言…… 203
对《丝》、《纸》两篇文章的补正 …… 339
关于神韵…… 342
《关于神韵》一文的补遗…… 352
中印文化交流史…… 355

# 期刊简介:《中印研究》

师觉月(P.C.Bagchi)主编

印度加尔各答出版

过去中国同印度文化关系的密切,已经是人人都知道的事实,用不着再来讨论了。但一说到中印文化关系,我就感觉到这关系有点奇怪,因为这几乎是一面倒的;换句话说,就是只有印度文化源源流到中国来,影响了中国文化的各方面,中国文化却差不多根本没有流到印度去,自然更谈不到影响。今年春天印度政府派师觉月先生到北大来讲学,胡适之先生在第一次公开讲演时的介绍辞中曾谈到这现象。师觉月先生在答辞中曾说到中国思想也曾影响了印度中世的神秘主义。但他也就只能找到这一个例子,再多恐怕就很难找到了。

但中国对印度也并不是全没贡献。产生在印度的佛教几乎可以说是搬家到中国来了,印度已经佚失的佛经很多都完整地保存在中译的大藏经里。中国历史里关于印度和西域的记载,中国高僧到印度去求学求法的记录,现在都成了研究印度历史的无上宝典。印度人是没有时间和历史观念的,这我们都知道。倘若没有中国历史里这些记载和中国高僧这些记录,印度历史恐怕比现在还要充满了暗雾,中亚古代史地的研究也无从着手。只这一点,我们也就可以酬答印度对我们文化的功绩了。

这些材料虽然对中印文化关系这样重要,但在过去在这方面研究的几乎都是欧洲和日本的学者。中国学者很少注意这方面,

印度更没有人注意。这不能不说是一件很大的憾事。但现在印度却有人起来提倡这方面的研究了。这就是我上面提到的印度国际大学研究院院长、现在北大讲学的师觉月先生。他在1945年创办了《中印研究》(Sino-Indian Studies),是季刊,每年一、四、七、十,四个月出版。主要目的是介绍中国关于印度历史和文化的材料,翻译印度已经佚失而在中国译文里还保存着的典籍,此外当然也涉及到中印关系的各方面。根据我上面所谈的,这刊物本身已经有很大的意义,尤其是当中印两方面都正在努力恢复以前的文化关系的时候,更值得我们特别注意。

《中印研究》到现在一共出了一卷半,就是第一卷的第一、二、三、四期,第二卷的第一、二期。内容非常充实。我现在把重要的论文题目写在下面。

**第一卷第一期:**

P.C.Bagchi,The Beginnings of Buddhism in China

(中国初期佛教)

P. C. Bagchi, Vajragarbhatantrarājasūtra, a new work of King Indrabodhi—Study and translation

(最上大乘金刚大教宝王经)

**第一卷第二期:**

P.C.Bagchi,Sino Indian Relations(中印关系)

The Period of the United Empires(I)

Chou Ta-fu,Three Buddhist Hymns(Restored into Sanskrit from Chinese Transliterations

(中文三佛教赞歌——还原为梵文)

**第一卷第三期:**

Lo Ch'ang-pei, Indian Influence on the Study of Chinese Phonology (罗常培:印度对中国音韵学之影响)

N. A. Sastri, Harivarman on Vaiśāradya

P. C. Bagchi, Bodhisattva – śila of Śubhākarasiṃha (无畏三藏禅要与翻译)

**第一卷第四期:**

P. C. Bagchi, Sino – Indian Relations(中印关系)

The Period of the United Empires(II)

**第二卷第一期:**

P. C. Bagchi, Kipin and Kashmir(罽宾与迦湿弥罗)

**第二卷第二期:**

S. Levi, Ptolemic, le Niddesa et la Brhatkatha(英译)

从上面六期的论文题目上,我们大概可以看出这刊物过去的成绩和将来的趋势。里面有好几篇中国学者的论文,我们诚恳地希望中印学者能像这样合作下去,也诚恳地希望这刊物能把这合作的精神继续发扬光大起来。

1947 年 6 月 3 日于北大

# 从中印文化关系
# 谈到中国梵文的研究

中国立国几千年，在历史上同许多别的民族都发生过关系。仔细分析起来，这关系非常复杂。有的民族同我们发生过战争，有的同我们来往贸易过，有的派过使臣到中国来，有时候我们也派使臣到别的国家去。说到同中国发生关系的民族的种类和数目，我们只知道很多，到现在还没能研究清楚究竟有多少，他们究竟是些什么人。在这样复杂的民族里，这样复杂的关系里，有一个民族同我们发生的关系比较单纯，但时间却延长得最久，影响也最大，这个民族就是印度，同我们发生的只是文化关系。

我说是关系比较单纯，是只就关系的种类说的。因为印度几乎同我们只发生过文化关系，所以我说是单纯。但在这单纯的文化关系里，头绪却异常的复杂。想把这头绪弄清楚，绝不是这样一篇短文就可以办得到的。即便我们写上几册厚的专著，也依然只能谈一个大概。所以我在下面只能把几项最重要的粗略地说一下：

第一，宗教方面的关系。有些人说，中国人的宗教观念非常淡薄。在上古的时候，中国人当然也有他们自己的信仰，也创造了许多很美的神话。但像许多民族那样有具体的宗教，中国则望尘莫及。我觉得这话非常有道理。到了汉朝，中国才渐渐创造了一个宗教，就是后来的道教。但由于种种原因，道教在中国的影响和势力始终不太大。真正影响了中国文化的各方面，社会的各阶层，把

宗教意识带给中国人的是从印度输入到中国来的佛教。这是尽人皆知的事情,用不着我在这里再详细讨论。我现在只想提出一点来说一说,也许有很多人还不知道。我上面说到道教是中国自己创造的宗教,但现在的道教却已经不能说是纯粹是中国的了。在最初,道教里的成分或者还纯粹一点。自从佛教输入以后,一般人都震惊于佛教哲学的深奥、幻想的丰富,于是佛教不久就风靡一时。道教徒看了,当然觉得很恐慌,佛教对他们简直是一个很大的威胁。他们为了自己的信仰,立刻起来对佛教加以攻击。他们不惜用种种方法,造种种谣言,但结果却没有用,佛教仍是一天天扩大起来。他们看了用武力不行,于是变更了战略,同佛教讲交情,认亲戚,他们说他们的祖宗老子出关没有回来,原来到印度去了,在印度摇身一变,就变成释迦牟尼如来佛。道教同佛教的教主原来只是一个人。他们想把佛教徒攀成亲戚,但佛教徒方面却没有什么反响。他们根本没有意思认这门新亲戚。道教徒没了办法,就从佛经里面偷东西。道藏里的《真诰》,就有好多条是从《四十二章经》偷来的。他们甚至还进一步的把他们的神政府按照佛教的格式改组了一下,结果就成了现在的道教。归纳起来我们可以说,中国两个大宗教,一个是直接来自印度,一个也受了印度的影响。可以想见,印度对中国宗教影响之大了。

第二,哲学方面的关系。宗教同哲学有时候很难分得开,尤其是在印度。随了佛教,印度的哲学也流传到中国来。在汉魏六朝时代,印度的哲学思想在中国还没有太大的影响。到了宋朝这影响才显著起来。我们都知道,宋朝是所谓理学时代。有名的大思想家像程子朱子都自认是孔子的信徒,得了孔子的正传。倘若当时有人告诉他们,他们的哲学受了佛家的影响,他们一定勃然大怒。他们都以道统自任,都是拼命排斥异端,想在死后到圣庙里去吃冷猪肉的,怎能受了佛家的影响呢?但事实却是非常冷酷的。

他们的哲学里真正有佛家的成分,这是每个现代学者都会承认的。他们在少年 的时候都曾研究过佛典,后来虽然转了方向,但在有意与无意之间却仍然受了佛典的影响。也许他们自己也并非不知道,只是不好意思直说而已。无论怎样,印度哲学思想在中国思想里生了根,这是任何人也不能否认的了。

第三,文学方面的影响。在世界所有的民族中间,印度民族大概可以算是最富于幻想的了。就由于他们有这本领,所产生在印度的寓言和童话非常多,这些寓言和童话从印度出发,走遍了世界,也到了中国来,而且给幻想很贫乏的中国文学带来很多的新材料。在长篇小说方面,我只想举两个例子,一个是《西游记》,一个是《封神榜》。西游记许多妖怪的故事来自印度固然是尽人皆知的了,连孙悟空也不是土产的猴王,他的前身大概就是印度长篇史诗《罗摩衍那》里的那个猴子。《封神榜》里许多想入非非的斗法的故事也都不是我们中国人可以创造出来的,来源也同样是印度。在短篇小说方面,我只想提醒大家看唐人的短篇小说。在唐人的短篇小说里,有的简直直抄印度的故事,有的故事虽然是中国的,但里面却杂入了很多的印度成分,像王度的《古镜记》,沈既济的《枕中记》,沈亚之的《秦梦记》都是。一个人的灵魂可以离开躯体出来游行,狐狸变成太太,还有幻术等等都是在中国短篇小说里极常见的事情,这些也是受外来的影响。再说到戏,印度古代的戏剧也曾影响到中国戏剧,可惜在这方面的研究还太不充分。详情如何还有待于将来的研究来说明。

第四,医学方面的关系。现在中国的旧医学,我们自称为"国医"。有些国粹家看到欧洲医学的努力一天天大起来,我们的本位文化眼看渐渐失掉了光彩,恐怕会有一天全部消灭,他们于是大声疾呼,要提倡"国医"。我对这样吉诃德式的英雄向来是有敬意的,但我却觉得这"国医"的"国"字有问题。因为佛教输入以前的中国

医学是什么样子,现在我们不十分清楚,神农老人家白白尝过百草,可惜没留下著作,让后人无从猜起。现在一般人认为的"国医"却确实不是国货,它的来源也多半是印度。我们平常只知道,我们从印度译过来许多佛经,其实除了佛典以外,还有许多别的书也翻译了过来。现在这些书虽然都已经失传了,但在《隋书经籍志》里还可以找到关于这方面的记载。譬如龙树菩萨药方、西域诸仙所说药方、西录波罗仙人方、西域名医所集要方、婆罗门诸仙药方、婆罗门药方、耆婆所述仙人命论方、乾陀利治鬼方,等等,来源都是印度。连歧伯经的歧伯似乎都不是中国人名。所以中国现在的"国医"实在只是印度国的医。我并不是"长他人志气,灭自家威风",我只叙述事实。事实是这样,我也只好这样说了。

第五,语言方面的关系。在语言的发展上,确有两种在性质上绝对不相同的语言而可以互相影响的。阿拉伯文同波斯文就是个好例子,中国文同梵文也属于这一类。我并不是说梵文影响了中文的文法构造——这当然也并非绝不可能,但这种例子究竟很少。我们顶多也不过可以说,由于佛经的翻译,中国文的句法多少受了点影响,受影响最明显而例子也最多的就是字汇方面。换句话说,就是中文从梵文里直接地或间接地借过来许多字。有些字是大家一看就知道是假借字的,譬如佛、菩萨、沙门、比丘、僧之类,用不着我们再来多说。但也有些字,我们已经不知道它是外来的假借字了,譬如玻璃、琉璃之类。山东俗语里的"一刹"也是梵文字,就是刹那的缩写。这两种例子我们都可以举出很多很多来,我预备另写文章来讨论这问题,这里不再赘述了。

第六,雕塑方面的关系。在这里,我先要把话说回去,说到古代的希腊。我们都知道,希腊人在雕塑方面的成功是世界上任何民族都赶不上的。由于亚历山大大帝的东征,希腊雕塑艺术也传到东方来,同印度艺术混合了,成了所谓犍陀罗艺术。这犍陀罗艺

术经过中亚又传到中国来,在中国佛像的雕塑上留下很深的影响。这影响表现得最清楚的地方就是如来佛头上的发纹,这发纹同希腊阿保罗头上的发纹差不多。此外当然在别的地方也可以看得出来,我们不能一一详叙了。

上面我共总举出了六种关系,我并不是说,此外就没有了,但因限于篇幅,只能举其大端谈谈而已。仅就这六项也就已经可以看出来中印文化关系是怎样密切,还可以看出来,中印文化发生关系,中国只是接受印度的影响,几乎没有影响印度。我们简直可以说,要想了解中国文化,最少应该了解从印度传出来的佛教思想。要想了解佛教思想,最少应懂得梵文。但我们中国对梵文的研究是怎样呢?一千多年以前中国也曾出过玄奘那样伟大的学者,深通梵文,但以后却继起无人,连有名的高僧在解释音译梵字的时候都出了不少的笑话。到现在竟有无知妄人公然主张学佛经当以中译本为主,我真不知道应该说什么好了。我们再看欧美各国和日本的学者,他们是在怎样努力去研究梵文,他们的成绩是怎样的辉煌,我们真该自愧。他们同印度并没有什么密切的文化关系,但为了求知起见,他们仍然去研究。反观我们中国,同印度的文化关系既然是像我上面说的那样密切,但可惜竟很少有人注意到这个问题。我们现在看到了,就应该起来去做,让玄奘大师的精神在我们身上复活起来。

# 佛教对于宋代理学影响之一例

这确是一个“大题”,但我却只能“小做”。佛教对宋代理学有很大的影响,这几乎已经成了一个公认的事实,现在没有哪一个哲学史家会再否认了。但一般人注意到的差不多全是思想方面的影响,冯芝生(友兰)先生在他的《中国哲学史》下册第十二章(页八〇〇)里讨论韩愈和李翱的思想,结论说:

> 由上所言,则宋明道学之基础及轮廓在唐代已由韩愈李翱确定矣;而李之所贡献尤较韩为大,其学说所受佛学之影响尤为显然。

谢无量《中国哲学史》第三编上页一也说:

> 宋之大儒,多与禅门往还,其讨论性命之说,故宜有相契发者;惟于人事伦理,所持各异耳。

都说的是宋代理学在思想方面受了佛学的影响。蒋维乔、杨大膺《中国哲学史纲要》卷下页四说:

> 自来学者都说宋明理学和佛学的深切关系在乎根本思想,我们则认为只在乎方法。由方法的相同,所以外表上彼此有些类似;其实两家的思想虽有一二相通的地方,而根本上,

一是世间法,一是出世间法,实在是水火不相容的。

我不明白,他所谓"方法"究竟是指的什么。此外中外学者讨论佛教和理学的关系的还非常多,几乎都是从大处着眼,研究两家思想方面的关系。我在这里不能一一列举了。

在这篇小文里,我不能,而且也不敢,讨论思想方面的大问题。我只想指出一件过去似乎还没有人注意到过的小事情,让大家注意。中国理学家除了讨论哲学问题以外,多半还都用一番实践的功夫,克治私欲就是这实践的功夫之一。清尹铭绶《学规举隅》卷上入德之方在叫做"克治"的一段里引朱子的话说:

> 朱子曰:前辈有欲澄治思虑者,于坐处置两器。每起一善念,则投白豆一粒于器中;每起一恶念,则投黑豆一粒于器中。初时黑豆多,白豆少,后来随不复有黑豆,最后则虽白豆亦无之矣。然此只是个死法,若更加以读书穷理底工夫,则去那般不正当底思虑,何难之有?

我不知道这方法究竟有多少人实行,只记得在别的书里也看到过实行这方法的理学家,可见实行这方法的人不在少数。我们初看这方法,恐怕没有人会想到这不是"国货",我最初也以为,只有中国,而且只有中国的理学家,才能发明这一个滑稽而笨拙的"死法"。但我后来竟然在中译《大藏经》里找到它的来源。《贤愚经》卷第十三,(六七)优波毱提品第六十讲到一个故事,说阿难的弟子耶贯鞞,奉持佛法。他听说某一个居士生了一个孩子,于是他就去向居士索要,"欲使为道"。居士不肯。后来他又生了一个孩子,仍然不肯让他当和尚。

此耶贳鞘是阿罗汉,三明具足,能知人根。观此二儿,与道无缘,亦自息意,不殷勤求。时彼居士复更生男,颜貌端妙,形相殊特。时耶贳鞘复往从索。其父报曰:"儿今犹小,未能奉事,又复家贫,无以饷送。且欲停之,须大当与。"年渐长大,才器益盛。父付财物,居肆贩卖。时耶贳鞘往到其边,而为说法。教使系念。以白黑石子,用当筹算。善念下白,恶念下黑。优波毱提奉受其教,善恶之念,辄投石子。初黑偏多,白者甚少。渐渐修习。白黑正等。系念不止,更无黑石,纯有白者。善念已盛,逮得初果。(《大正新修大藏经》,4.442b)

这个"系念"的方法,同宋代理学家所用的那个方法,除了黑白豆子和黑白石子一点区别外,完全一样。倘若宋代理学家根本没同佛经接触过的话,我们或者还能说,这是偶合;但事实上他们却同佛经的关系非常深切,所以我们只能说,这是有意的假借。这个貌似地道中国货的方法原来也是跟佛教从印度传过来的。从这个小例子,我们可以看出来,宋代理学不但在大的思想方面受了佛教的影响,连许多人们平常不注意的末节也居然受到佛教的影响了。

1948年5月11日于北京大学

# 论梵文ṭḍ的音译

梵文的顶音(Mūrdhanya)ṭ、ḍ在中译佛典里普通都是用舌上音知彻澄母的字来译:ṭ多半用“吒”字,有的时候也用舌头音“多”、“陀”、“头”、“铎”等字;ḍ多半用“荼”字,有的时候也用舌头音“陀”、“荼”、“拿”、“那”、“择”等字。[1]这些字所代表的音大部分都同梵文原音很相似;有几个虽然不十分相似,但也差不太多。只有很少数的例外,是用来母字来对梵文的ṭ同ḍ。这却有了问题:为什么中文译者会用来母字来翻译梵文的顶音呢? 中国音韵学家也曾注意到这个问题。

罗莘田(常培)先生说:

> 那些转到其它各母的例外,我想恐怕是译者方音的不同,或者是所根据原本的歧异。[2]

周法高先生说:

> 在中国人的译音里,大致用舌上音知、彻、澄母的字来翻译它们;但是在唐以前,有时候也用来母来翻译。从表面上看,似乎翻译梵文ṭ、ḍ的来母字是不规则的,是例外的,不过假使我们多搜集一些例子,便知道这不能算做例外了。[3]

周先生的结论是:

> 原来梵文的ṭ等，相当于国际音标的[ʈ]等，在汉语里没有这一类的音，于是除了借用知系字外，有时还借用来母字。在周秦时代，舌上音知系字和舌头音端系字不分，都读[t]等。后来因为韵母的影响，渐渐颚化，到唐代知系的[ʈ]等就和端系的[t]等分别了。在魏晋南北朝时代，颚化现象虽不如唐代的显著，不过在二、三等韵母前和在一、四等韵母前的舌音声母已略有差别。所以在魏晋南北朝时代对译梵文ṭ等所用的端系字远不如知系字的多。不过这种翻译也并不切合，所以有时也用来母来翻译，或许来母的l音略有卷舌作用吧！到了隋唐以后，除了沿袭旧的译名外，后一种方法完全废弃，到现在看起来，更觉得早期译音中的这种现象非常不规则了。[4]

陆志韦先生说：

> 最不可了解的，译经何以有时用来母字(l)来代ṭ,ḍ?[5]

罗先生同陆先生都是用阙疑的态度来看这问题，这正足以表示两位先生的谨慎。周先生却大胆的给了一个看起来也能自圆其说的解释；但他这个说法究竟能不能成立呢？我觉得，只从中国音韵学上着眼是不够的，我们应该把眼光放远一点，去追寻这些用来母字对音的根源，换句话说，就是看一看在印度语言学史上，顶音ṭ、ḍ同l或ḷ有没有关系。倘若能把来源弄明白，我们的问题也自然就可以解决了。

在巴利(pāli)文里，两个元音中间的ḍ、ḍh变成ḷ、ḷh，譬如梵文āpiḍā到了巴利文变成āveḷā，梵文peḍā到了巴利文变成peḷā。[6]除了极少数的例外以外，这几乎成了定律。在用古代俗语(Prākṛta)

写成的碑刻里，也有 ḷ 这样一个字母，同 ḍ 同时存在。在写成文学作品的古代俗语里，也有 ḍ > ḷ 的现象，譬如在新疆出土的古代佛教戏剧里，梵文 dāḍima 就变成 dāḷima。[7]不过在很早的时候 ḷ 就常写成 l。原因也许是 ḷ 根本被废弃了，也许是 ḷ 同 l 混在一起，这我们不能确说。另外在几个 Brāhmī 铭文里还有 ṭ > ḍ > l 的现象。

这种 ḍ > ḷ 的现象在中世俗语里还继续存在。[8]不过在北方钞本里 ḷa 这个字母已经渐渐消逝了，普通都是用 la 来代替。在南方钞本里 ḷa 还存在。在巴利文的钞本里，ḷa 也多半给 la 代替了。

以上我们谈的是，在俗语里 ḍ 变成 ḷ(l)的情形。我们现在再来看梵文雅语的时候，我们应该把从俗语里观察得到的结果拿来比较一下。在《梨俱吠陀》(Ṛgveda)里，两个元音中间的 ḍ、ḍh，也正像在巴利文里一样，变成 ḷ、ḷh。[9] Pāṇini 文法里没有 ḷa 这个字母。自从《阿闼婆吠陀》(Atharvaveda)以后，ḍ 多半都变成 l。ḍ > ḷ 同 ḍ > l 这两个现象并不是并行的，而是 ḍ 先变成 ḷ，然后 ḷ 再变成 l，这是我们应该注意的一点。ḍ > l 这现象只见于北方的钞本。在北方，一直到纪元后四世纪末，ḷ 还存在；但在这以后就没有了。这些钞本都是在这时期以后写成的，所以只有 l，而没有 ḷ。在早于这时期的钞本里，ḷ 还可以找得到，譬如在马鸣菩萨(Aśvaghoṣa)的剧本 Śāriputrakaraṇa 的钞本里有 nīḷadruma 这样一个字，在梵文里普通都写作 nīladruma。在马鸣的别的作品里，像《佛所行赞》(Buddhacarita)和 Saundārananda，根本没有 ḷa 这个字母，因为我们现有的这两部书的钞本都比较晚，ḷ 已经给 l 或 ḍ 代替了。

把上面所说的归纳起来，我们可以得到下面这个公式：ḍ > ḷ > l。这个现象在“吠陀”时代还不存在，而且里面还牵连到许多语言学上的问题，不像我们上面说的那样简单，我们上面只提出了一个大体的轮廓而已。到了后来，佛教徒从东部方言翻译佛典，又往往把东部方言里的 ḷ 都还原成梵文 ḍ。[10]这是另外一个问题，我们在

这里不能详细说了。

以上是我们根据用梵文雅语或俗语写成的书籍和碑刻观察得到的结论。现在我们再回头看中译佛典，我们立刻就可以发见，中文译者用来母字来翻译梵文的顶音ṭ同ḍ这件事实同我们上面谈过的印度语言学史上ṭ>ḍ>ḷ>l这现象是不能够分开的。我们现在从这个新观点上再来看这个表面上似乎是不可解的对音方法，就知道这实在是事出有因了。有了这个新观点，我觉得，以前所认为的那些在对音方面的例外还有重新再检讨一下的必要。下面就是我的一个尝试。我只预备举出几个比较常见的例子，按梵文字母的次序，一一加以讨论，并不想，事实上也不可能，把中译《大藏经》里面所有同这有关的例子都举出来。

## aṭaṭa(地狱名)

Sk.(Sanskrit): aṭaṭa; Pāli: aṭaṭa; 据 Böhtlingk、Roth, Sanskrit-Wörterbuch 还有另外两种写法：aṭata 或 ataṭa(?)。我现在把中文的对音写在下面(次序是按译出时间的先后)：

西晋法立共法炬译《大楼炭经》卷第二(《大正新修大藏经》第一卷页二八六下右起第七行)： 阿呵不

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第十六(《大正》第二十五卷页一七六下左起第一行)： 阿[11]罗罗[12]

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第十九《世纪经地狱品》(《大正》第一卷页一二五下右起第十行)： 呵呵(?)

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第十一(《大正》第十二卷页四三〇上右起第五行)： 阿吒吒、阿罗罗[13]

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第一(《大正》第三十二卷页一七三下右起第二行)： 阿吒吒

隋阇那崛多等译《起世经》卷第四（《大正》第一卷页三二九上右起第五行）： 阿吒吒

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第四（《大正》第一卷页三八四上右起第二行）： 阿吒吒

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第十一（《大正》第二十九卷页五九上右起第二行）： 頞哳吒[14]

唐玄奘译《阿毗达磨顺正理论》卷第三十一（《大正》第二十九卷页五一七上右起第十五行）： 頞哳吒

唐玄奘译《瑜伽师地论》卷第四（《大正》第三十卷页二九四下右起第十四至第十五行）： 嚈哳詀

上面都是译经。在别的书里也可以找到 aṭaṭa 的音译：

梁宝唱等集《经律异相》卷第四十九（《大正》第五十三卷页二五九下）： 阿吒鸺吒鸺（?）

宋法云编《翻译名义集》卷第二（《大正》第五十四卷页一〇九一下左起第十一行）： 呵（阿）罗罗

宋元照撰《四分律行事钞资持记》卷中一上（《大正》第四十卷页二五三中左起第六行）： 诃罗罗

aṭaṭa 的对音当然并不止上面这几个，我只是举了几个例子。在这些例子里面，《大楼炭经》的“阿呵不”来源不大清楚。《大智度论》的“阿（呵）罗罗”来源一定不会是 aṭaṭa。我们上面谈过 ṭ > ḍ > ḷ（> l）的现象。所以 aṭaṭa 一定也是先变成 *aḍaḍa，再变成 *aḷaḷa（或 *alala）。这 *aḷaḷa（或 *alala）就正是“阿（呵）罗罗”的来源。《大般涅槃经》的“阿罗罗”当然也是同一个来源；但同时还有一个“阿吒吒”。“阿吒吒”正是 aṭaṭa 的对音。所以我们可以想象，在《大般涅槃经》的原文里一定有两个字，表示同一件东西：一个是 *aḷaḷa（*alala），一个是 aṭaṭa。原因大概是，人们不知道 *aḷaḷa（*alala）就是从 aṭaṭa 变来的，所以就把两个字都写上了。真谛以后的“阿吒吒”和玄奘的“頞哳

吒”和“嚩哳讬”都是 aṭaṭa 的对音。玄奘的译名不统一，这是我们可以注意的一点。

ārāḍa　kālāma（人名）

Bsk.（Buddhist　Sanskrit）：ārāḍa　kālāma（Buddhac. 12, 1ff.; Divyāv.392,1ff.）ārāḍa　kālāpa（Lal.239,6ff.）Pāli：āḷāra　kālāma[15]。ārāḍa 这个字梵文的写法同巴利文的写法非常不一样。也许有人以为梵文的 r 到巴利文里变成了 ḷ，ḍ 变成了 r；但这是不对的。原来是 ārāḍa 的 r 同 ḍ 先换了位置（Metathesis），然后 ḍ 又变成了 ḷ，于是就成了 āḷāra。我现在把中文对音写在下面：

后汉竺大力共康孟详译《修行本起经》卷下（《大正》第三卷页四六九中右起第五行）：　阿兰、迦兰[16]

吴康僧会译《六度集经》卷第七（《大正》第三卷页四二下右起第五行）：　罗迦蓝

西晋白法祖译《佛般泥洹经》卷下（《大正》第一卷页一六八中右起第一行）：　罗迦盐

东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷第五十六《罗摩经》（《大正》第一卷页七七六中右起第八行）：　阿罗罗迦罗摩

姚秦竺佛念译《出曜经》卷第七（《大正》第四卷页六四四上右起第四行）：　阿兰

姚秦佛陀耶舍共竺佛念等译《四分律》卷第三十二（《大正》第二十二卷页七八七中右起第七至八行）：　阿兰迦兰

东晋法显译《大般涅槃经》卷中（《大正》第一卷页一九七下右起第六至七行）：　迦兰

不载译人附东晋录《般泥洹经》卷下（《大正》第一卷页一八三下右起第十三行）：　力蓝

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第二十一（《大正》第十二卷页四八八上左起第九行）：　阿罗逻[17]

北凉昙无谶译《佛所行赞》卷第二（《大正》第四卷页十四上右起第十四行）：　阿罗蓝[18]

刘宋佛陀什共竺道生等译《五分律》卷十五（《大正》第二十二卷页一〇四上右起第十五至十六行）：　阿兰迦兰

刘宋宝云译《佛本行经》卷第三（《大正》第四卷页七四中右起第十二行）：　阿兰[19]

刘宋求那跋陀罗译《过去现在因果经》卷第三（《大正》第三卷页六三六中左起第四行）：　阿罗逻迦兰[20]

隋阇那崛多译《佛本行集经》卷第二十一（《大正》第三卷页七五三中右起第九行）：　阿罗逻

唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷第五九九（《大正》第七卷页一一〇二中左起第九行）：　阿逻荼[21]、迦逻摩子[22]

唐玄奘译《大乘大集地藏十轮经》卷第三（《大正》第十三卷页七三五下左起第十二行）：　阿逻荼[23]

唐地婆诃罗译《方广大庄严经》卷第十一（《大正》第三卷页六〇五下右起第二行）：　阿罗逻

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷第四（《大正》第二四卷页一一九中，页一二六下）：

歌罗罗、罗罗、哥罗哥

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷第三十七（《大正》第二四卷页三九一上左起第九行）：　迦罗摩

宋法贤译《众许摩诃帝经》卷第六（《大正》第三卷页九四八中右起第七行）：　阿啰拏迦罗摩

上面都是译经里面的例子[24]。下面再从不是译经的书里引两个例子：

梁僧祐撰《释迦谱》卷第一（《大正》第五十卷页二八上左起第十一至十二行）：　阿罗逻迦兰

宋志磐撰《佛祖统纪》卷第二(《大正》第四九卷页一四四下右起第十四行)： 阿罗逻

我们从上面所举的例子,可以看出来,中文的对音非常不统一。“迦兰”、“力(?)兰”、“迦罗摩”是对的 kālāma,同我们所要讨论的没有关系。“阿兰”、“罗迦蓝”、“罗迦盐”、“阿兰迦兰”等音译牵涉到许多别的问题,我们在这里不能详细讨论。剩下的这许多音译大体可以分为两类:“阿罗罗(伽罗摩)”、“阿罗逻”、“阿罗蓝”、“阿罗逻(迦兰)”、“歌(哥)罗罗”为一类,原文大概是同巴利文很相似的一个字,也许就是 āḷāra(kālāma)。“阿逻茶(迦罗摩)”、“阿罗茶”、“阿啰拿(迦罗摩)”等为一类,原文就是梵文的 ārāḍa。

还有一个小问题,我在这里想附带谈一下。据我所知道的,在佛经里有两个人,名字都叫做 ārāḍa kālāma:一个是佛初出家时遇到的仙人,一个是佛快涅槃时听到的仙人。这两个字:ārāḍa kālāma 合起来成为一个名字。《佛本行集经》卷第二十一(《大正》第三卷页七五一下右起第八九行)说:“于其中路,有一仙人修道之所,名阿罗逻,姓迦蓝氏。”这话说得最清楚。但有几部经却把这一个名字分成两个人。《修行本起经》的原文已引在上面注十六里。《佛本行经》卷第三(《大正》第四卷页七五上右起第十一十二行)说:“菩萨不然 阿兰是法 于是复诣 迦兰问法。”这问题也值得研究一下。

## kurkuṭa,kukkuṭa(鸡)

1.梵文 kurkuṭa,kukkuṭa;巴利文 kukkuṭa;中文对音:

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第二十三(《大正》第十二卷页五〇三中左起第三行)： 究究罗[25]

隋阇那崛多译《大威德陀罗尼经》卷第七(《大正》第二一

卷页七八五下左起第二行）： 鸠鸠吒

我在下面再举几个中土著述里面的对音：

唐义净撰《大唐西域求法高僧传》卷上（《大正》第五一卷页二中左起第九行）： 矩[26]矩吒

唐礼言集《梵语杂名》（《大正》第五四卷页一二三七上）： 矩罗俱吒

《翻梵语》卷第七（《大正》第五四卷页一〇三二中）： 究究罗

还有一个例子，kukkuṭa 不是一个独立字，而是一个离合释（samāsa）第一半，我也写在下面：

唐玄奘译辩机撰《大唐西域记》卷第八（《大正》第五一卷页九一二中右起第十四行）： 屈屈吒（阿滥摩）

同书卷第九（页九一九中左起第五至六行）： 屈屈吒（播陀）

2．梵文 kurkuṭika，kaukuṭika，gaukulika，gokulika；巴利文 kukkuṭika，gokulika；中文音译：

失译人名附东晋录《舍利弗问经》（《大正》第二四卷页九〇〇下右起第八行）： 拘拘罗部

梁僧伽婆罗译《文殊师利问经》卷下（《大正》第十四卷页五〇一中右起第六行）： 高拘梨柯

《十八部论》[27]（《大正》第四九卷页一七下右起第五行）： 高拘梨

陈真谛译《部执异论》（《大正》第四九卷页二二下右起第二至三行）： 高俱梨柯部、高俱胝

唐玄奘译《异部宗轮论》（《大正》第四九卷页一五上左起第三行）： （鸡胤部）

我上面共举了十二个例子。第 1 项下面的例子可以分成三组："鸠

鸠吒”“矩矩吒”“屈屈吒”为一组，原文是梵文，kukkuṭa。“矩罗俱吒”单独成一组，原文是梵文 kurkuṭa。“究究罗”也自成一组，原文应该是(kukkuṭa > * kukkuḍa > )kukkuḷa(la)。事实上巴利文里本来有 kukkuḷa 这样一个字，R. Morris 认为 kukkuḷa 就是 kukkuṭa 的另外一个写法[28]我觉得中文音译“究究罗”是一个很好的证据。玄应《一切经音义》卷第二说：“究究罗”，此是鸡声也；鸠鸠吒，此云鸡。”慧琳《一切经音义》卷第二十六(《大正》第五四卷页四七六下)也说：“究究罗，此鸡声也；鸠鸠吒，此云鸡也。”可见慧琳和玄应对“究究罗”、“鸠鸠吒”的来源已经不清楚了。至于第 2 项下面的几个例子，原文同对音都很清楚，用不着多谈。只有真谛举了两个译名，这表示，在原文里或者就有两个字：一个是梵文 kukkuṭi(?)，一个是俗语(Prakrit)或梵文化的俗语 gaukulika。

## kūṭadanta(人名)

梵文巴利文都是 kūṭadanta 中文音译：

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第二五(《大正》第二五卷页二四四下右起第十五十六行)： 鸠罗檀陀

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第十五(《大正》第一卷页九六下左起第十四行)： 究罗檀头[29]

非译经里面的例子：

《翻梵语》(《大正》第五四卷页一〇二五中)：鸠吒檀耽

注曰：“应云鸠吒檀多。”

“鸠吒檀耽”、“鸠吒檀多”原文是 kūṭadanta。“鸠罗檀陀”、“究罗檀头”原文当然是 *kūḷadanta 或 *kūladanta。

## kūṭaśālmali（树名）

梵文 kūṭaśālmali；中文对音：

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第十九（《大正》第一卷页一二七中右起第十至十一行）： 究罗睒摩罗

隋阇那崛多等译《起世经》卷第一（《大正》第一卷页三一一下右起第四行）： 拘吒赊摩利

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第一（《大正》第一卷页三六六下左起第十三行）： 拘吒赊摩利（和）[30]

同经卷第五（页三八七下右起第三行）： 居吒奢摩离

中土撰集的著作里也有同样的例子：

梁宝唱等集《经律异相》卷第四八（《大正》第五三卷页二五三下右起第三行）： 究罗瞋摩

“拘吒赊摩利”、“拘吒赊摩利（和？）”、“居吒奢摩离”都毫无问题是梵文 kūṭaśālmali 的对音。“究罗睒摩罗、“究罗瞋摩”的原文一定是 *kūḷa-或 *kūla-。

## koṭi（亿）

梵文巴利文 koṭi；中文对音：

后汉支娄迦谶译《般舟三昧经》卷下（《大正》第十三卷页九一七下左起第四行）： 拘利[31]

隋阇那崛多等译《起世经》卷第九（《大正》第一卷页三五四中）： 俱致

唐玄奘译《瑜伽师地论》卷第二（《大正》第三十卷页二八八上右起第十五行）： 拘胝

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第九(《大正》第二九卷页四五下左起第七行): 俱胝[32]

上面举的四个例子可以分为两组:第一个是一组,原文大概是*koḷi或*koli。其余的三个是一组,原文就是梵文的koṭi。

## kauṇḍinya(人名)

梵文(ājñātā-)kauḍinya,巴利文 añña-koṇḍañña,是人名,佛最初济度的比丘之一。在中文佛典里面译名非常多,下面我只预备举几个例子:

后汉昙果共康孟详译《中本起经》卷上(《大正》第四卷页一四七下左起第四行): 拘怜(宋元明本作邻)

西晋竺法护译《大哀经》卷第三(《大正》第十三卷页四二四下右起第十八行): 拘轮

西晋竺法护译《贤劫经》卷第一(《大正》第四卷页十一上左起第一行): (阿若)拘伦

西晋竺法护译《普曜经》卷第八(《大正》第三卷页五三〇上左起第一行): 拘邻

东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》[33]卷第三(《大正》第二卷页五五七上左起第九行): (阿若)拘邻(一作拘邻若)

后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第一(《大正》第九卷页一下左起第八行): (阿若)憍陈如[34]

姚秦佛陀耶舍共竺佛念译《四分律》卷第三二(《大正》第二二卷页七八八下右起第七行): (阿若)憍陈如

北凉昙无谶译《大般涅槃经)卷第三九(《大正》第十二卷页五九〇下): 憍陈如

北凉昙无谶译《佛所行赞》卷第三(《大正》第四卷页三〇

中)： 憍怜(宋元明本作邻)、(阿若)憍怜(邻)

刘宋佛陀什共竺道生等译《五分律》卷第十五(《大正》第二卷页一〇五上)： 憍陈如、(阿若)憍陈如

刘宋僧伽跋摩等译《杂阿毗昙心论》卷第十(《大正》第二八卷页九五〇中左起第五行)： 拘邻[35]

刘宋沮渠京声译《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》(《大正》第十四卷页四一八中右起第十一行)： (阿若)憍陈如

元魏瞿昙般若流支译《毗耶婆问经》卷上)《大正》第十二卷页二二三下左起第八行)： (阿若)居怜(邻)

隋阇那崛多译《本行集经》卷第三十三(《大正》第三卷页八〇九中右起第三行)： 憍陈如

唐玄奘译《大乘大集地藏十轮经》卷第二(《大正》第十三卷页七三四中右起第十四行)： (阿若多)憍陈那[36]

唐地婆诃罗译《方广大庄严经》卷第十一(《大正》第三卷页六〇六中右起第十一行)： (阿若)憍陈如

唐义净译《金光明最胜王经》卷第一(《大正》第十六卷页四〇三上右起第十二行)： (阿若)憍陈如

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》卷第十八(《大正》第二四卷页九一中左起第十一行)： 憍陈如[37]

宋施护译《给孤长者女得度因缘经》卷上(《大正》第二卷页八四七中右起第十三行)： (阿惹)憍陈如

宋法贤译《阿罗汉具德经》(《大正》第二卷页八三一上右起第十二行)： 憍陈如

上面是译经里面的例子。我现在再从中土撰述的书里举几个例子：

唐玄奘译辩机撰《大唐西域记》卷第七(《大正》第五一卷页九〇六中右起第六至七行)： (阿若)憍陈如

宋法云编《翻译名义集》卷第一(《大正》第五四卷页一〇六三上右起第二行): (阿若)憍陈如、俱邻

宋志磐撰《佛祖统纪》卷第二(《大正》第四九卷页一四四下右起第八行): 憍陈如

倘若我们按时间的先后来看kauṇḍinya的对音,我们可以分出三个阶段来:第一个阶段包括"拘邻"、"拘轮"、"拘伦"等译名,时间是自后汉至东晋。这些译名所根据的原文,我们虽然不能确定究竟是什么样子;但ḍ变成了ḷ或l却是毫无问题的。我们在上面已经谈到,只有两个元音中间的ḍ、ḍh才变成ḷ、ḷh〔38〕;但在这里,ḍ却并不是在两个元音中间,它前面还有一个辅音ṇ。这是我们值得注意的一点。第二个阶段里只有一个译名:"憍陈如"。玄应《一切经音义》和窥基《观弥勒上生兜率天经赞》都说:"憍陈如,讹也"(参阅注〔36〕)。所以我推测,原文大概是一个俗语字。这里的关键在最后一个音节nya,与我们所要谈的没有直接关系,我们就不再详细讨论。我们要注意的只是,在这里ḍ似乎并没有变成ḷ。第三个阶段也只有一个译名:"憍陈那",译者是玄奘。

我虽然分了这样三个阶段,但为什么又似乎有例外呢?譬如昙无谶在译《大般涅槃经》的时候用"憍陈如",译《佛所行赞》的时候又用"憍怜(邻)"。僧伽跋摩就时间先后说是属于第二个阶段,但他却用"拘邻",而不用"憍陈如"。瞿昙般若流支也用的是"居怜(邻),"不是"憍陈如"。玄奘以后的地婆诃罗、义净、施护、法贤都用的是"憍陈如",而不是"憍陈那"。这应该怎样解释呢?我觉得,他们都是袭用旧有的译名,与时代没有关系,对我们上面三个阶段的划分一点也没有影响。

## garuḍa(金翅鸟)

梵文 garuḍa,巴利文 garuḷa,俗语 garuḷa[39];中文对音:

西晋竺法护译《贤劫经》卷第一(《大正》第十四卷页一中左起第四行): 迦留罗

西晋竺法护译《普曜经》卷第五(《大正》第三卷页五一一中右起第一至二行): 迦留罗

西晋法立共法炬译《大楼炭经》卷第四(《大正》第一卷页二九六下右起第三行): (金翅鸟)

姚秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第一(《大正》第九卷页二中右起第二行): 迦楼罗[40]

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第二一(《大正》第十二卷页四九一中右起第十七行): 迦楼罗

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第七(《大正》第二四卷页七二一中右起第十行): 迦楼罗

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第二(《大正》第三二卷页一八〇中左起第九行): 伽娄罗[41]

隋阇那崛多译《佛本行集经》第十一(《大正》第三卷页七〇三下左起第七行): 迦娄(楼)罗

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第八(《大正》第二九卷页四四上右起第九行): 揭路荼[42]

唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷第四九(《大正》第五卷页二七六下右起第十二行): 揭路荼[43]

唐玄奘译《大宝积经》卷第三六(《大正》第十一卷页二〇三中左起第十三行): 揭路荼[44]

唐玄奘译《瑜伽师地论》卷第三七(《大正》第三十卷页四

九五下左起第九行)： 揭路荼

唐玄奘译《摄大乘论释》卷第十(《大正》第三一卷页三七六下右起第十四至十五行)： 揭路荼

我现在再从中土撰述的书里举几个例子：

《翻梵语》卷第七(《大正》第五四卷页一〇三二上左起第三行)： 迦楼罗(出华严经)

宋法云编《翻译名义集》卷第二(《大正》第五四卷页一〇七九下右起第四行)： 迦楼罗

上面这许多例子可以分成两组：第一组包括"迦留罗""迦楼罗"、"伽娄罗"等，原文是俗语或巴利文的 garuḷa。第二组包括"揭路荼(荼)"，原文是梵文的 garuḍa。

## cakravāḍa(山名)

梵文 cakravāḍa，巴利文 cakkavāḷa 中文对音或翻译：

西晋法立共法炬译《大楼炭经》卷第二(《大正》第一卷页二八三中右起第十二行)： 铁围山

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第十八(《大正》第一卷页一一六上右起第十行)： 金刚围

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第四(《大正》第二四卷页六九七上左起第四行)： 铁围山

元魏瞿昙般若流支译《正法念处经》卷第十六(《大正》第十七卷页九一中右起第九至第十行)： 斫迦婆罗[45]

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第二(《大正》第三二卷页一八一上右起第十行)： 铁围山

隋阇那崛多译《起世经》卷第一(《大正》第一卷页三一二上左起第十一行)： 斫迦罗[46]

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第二(《大正》第一卷页三七五下左起第十四至十五行): 轮圆[47]

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第十一(《大正》第二九卷页五七中右起第六行)): 铁轮围山

唐玄奘译《大乘阿毗达磨杂集论》卷第六(《大正》第三一卷页七一九中右起第十二行): 轮围山[48]

我们看上面的例子,可以看出来,意译远较音译多。在早期全是意译,只有中期有两个音译,以后又是意译了。这两个音译"斫迦婆罗"和"斫迦罗"[49]的来源都不是梵文的 cakavāḍa,而是同巴利文相同或相似的俗语 cakkavāḷa。不过 cakkavāḷa 这个字有四个音节,而"斫迦罗"只译了三个,vā 被省掉了。这现象一定也是从俗语来的,但究竟是哪一种俗语呢?目前文献不足,我们只好阙疑了。

玄应《一切经音义》卷第二三(参阅注[48])说:"梵言柘迦罗。"这也并不是"梵言",因为梵文的音译应该是"柘迦婆吒"。

## cūḍa(髻)

梵文 cūḍa,巴利文 cūḷā、cūḷa;中文音译或意译:

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第三一(《大正》第二五卷页二九三中右起第六行): 周罗

后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第五(《大正》第九卷页三八下左起第二行): 髻(中明珠)[50]

东晋佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷第四四(《大正》第九卷页六七六上左起第一行) 周罗[51]

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第十(《大正》第二四卷页七四四下左起第七行): 周罗发[52]

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第六(《大正》第二三卷页二

〇〇中右起第十三行)： 周罗髻[53]

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第一(《大正》第一卷页三六五下右起第八行)： 周罗[54]

唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷第六十(《大正》第十卷页三一九上)： 髻

最后我再从中土撰集的书里举一个例子：

宋道诚集《释氏要览》卷上(《大正》第五四卷页二六七上)： 周罗发[55]

在上面我们举的例子里面,"周罗"是惟一的音译,从后秦东晋一直到隋都一样。原文当然不是梵文的 cūḍa,而是同巴利文相同的俗语字 cūḷa。有许多夹注和玄应《一切经音义》都把"周罗"解释成"小"(参阅注〔51〕、〔52〕、〔55〕)。这是一个很可笑的错误。原来"周罗"的原文是俗语字 cūḷa,这我们已经说过。cūḷa 是从梵文字 cūḍa 变来的。另外还有一个梵文字 kṣudra(kṣulla),是"小"的意思,到了巴利文或俗语里就变成 culla。cūḷa 同 culla 发音很相似,中国注释者显然对这个来源不大清楚,于是就弄混了。

## cūḍapanthaka(人名)

梵文 cūḍapanthaka,巴利文 cūḷapanthaka;中文对音：

后汉安世高译《处处经》(《大正》第十七卷页五二五下右起第十行)： 朱(末)利满台[56]

失译人名附后汉录《分别功德论》卷第五(《大正》第二五卷页五一下右起第一行)： 般咃

西晋竺法护译《佛五百弟子自说本起经》(《大正》第四卷页一九七下左起第十四行)： 朱利般(槃)特

西晋法炬共法立译《法句譬喻经》卷第一(《大正》第四卷

页五八八下左起第二行)： 般特

东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷第十一(《大正》第二卷页六〇一中右起第三行)： 朱利槃特

姚秦竺佛念译《出曜经》卷第十九(《大正》第四卷页七一二下)： 般(槃)特

姚秦鸠摩罗什译《阿弥陀经》(《大正》第十二卷页三四六下右起第三行)： 周梨(利)槃陀迦(伽)[57]

后秦弗若多罗译《十诵律》卷第十一(《大正》第二三卷页八十中右起第三行)： 般特

姚秦佛陀耶舍竺佛念等译《四分律》卷第十二(《大正》第二二卷页六四七中左起第一行)： 般陀[58]

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第十九(《大正》第十二卷页四七九下右起第九行)： 周利(梨)槃特[59]

隋阇那崛多译《佛华严入如来德智不思议境界经》卷上(《大正》第十卷页九一七左起第十四行)： 周稚般他迦[60]

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷第一八〇(《大正》第二七卷页九〇二上右起第七行)： 小路

唐玄奘译《大阿罗汉提蜜多罗所说法住记》(《大正》第四九卷页十三上左起第十三行)： 注荼半托迦

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶》卷第三一《大正》第二三卷页七九五中右起第十七至第十八行)： 小路[61]

宋施护译《给孤长者女得度因缘经》卷上(《大正》第二卷页八四七上左起第八行)： 昆努钵陀那

宋法贤译《阿罗汉具德经》(《大正》第二卷页八三一中左起第一行)： 半托迦

除了上面举的例子以外，望月信亨《佛教大辞典》页二四〇四下还举了许多例子："周离般他伽"、"朱荼半托迦"、"咒利般陀迦"、"周

利般兔”、“周罗般陀”、“拘利槃特”、“知利满台”等[62]。同我们的论题有关的只是这个名字的前一半，所以我现在也就只谈前一半。在我们上面所举的例子里面，我们可以分出两个阶段：从后汉到北凉是一个阶段。在这时期里的对音是“朱利”、“周梨（利）”。原文当然不是梵文的 cūḍa-，而是俗语的* cūḷi-（?）。第二个阶段从隋至唐。在这期间的音译是“周稚”、“注荼”。原文是梵文 cūḍa。宋施护的“昆努”来源不大清楚。我们现在看一看意译。玄奘译为“小路”，义净也译为“小路”。阇那崛多的夹注（见注[60]）却释为“髻道”。这显然又是 cūḍa 同 cūḷa、culla 的问题（参阅上面 cūḍa 项下），译者把这两个字弄混了。不过，在 cūḍa 项下，我觉得原字应该是“髻”，译为“小”是错误的。在这里，我却觉得原字应该是“小”，译为“髻”是错误的，因为“髻道”根本没有意义。我现在大胆的推测，原文大概是 culla-（< kṣudra），在还原成梵文的时候，错写成 cūḍa，于是就同意思是“髻”的 cūḍa 混起来了。在西藏文里，我们只有一个意译：lam-phran（-bstan-pa），也是“小路”的意思。

## drāviḍa（国名）

梵文 drāviḍa、dramida、dramila，巴利文 damiḷa，俗语 damiḷa、daviḍa daviḷa。因为原文复杂，中文对音花样也多。我现在把对音写在下面：

刘宋求那跋摩译《菩萨善戒经》卷第二（《大正》第三十卷页九七二下左起第九行）：　陀毗罗

北凉浮陀跋摩共道泰等译《阿毗昙毗婆沙论》卷第四一（《大正》第二八卷页三〇六下左起第十三行）：　陀毗罗

隋阇那崛多译《佛本行集经》卷第十一（《大正》第三卷页七〇三下右起第十六行）：　陀毗荼

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷第七九（《大正》第二七卷页四一〇上左起第十一行）： 达剌陀

唐玄奘译《瑜伽师地论》卷第三七（《大正》第三十卷页四九四中右起第六行）： 达罗弭荼[63]

唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷第六二（《大正》第十卷页三三七中右起第十二行）： 达里鼻荼

唐不空译《佛母大孔雀明王经》卷中（《大正》第十九卷页四二五中右起第十七行）： 达弥拿[64]

我下面再从中土撰述的书里举几个例子：

《大唐西域记》卷第十（《大正》第五一卷页九三一中左起第一行）： 达罗毗荼

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷第四（《大正》第五十卷页二四一下右起第十二行）： 达罗毗荼

唐澄观撰《大方广佛华严经疏》卷第十六（《大正》第三五卷页六二二下左起第四行）： 达逻鼻荼

在上面举的这些例子里面，“陀毗罗”的原文是 davila。“陀毗荼”的原文是* daviḍa。“达罗弭荼”的原文是 dramiḍa。“达里鼻荼”的原文是 draviḍa。“达弥拿”的原文是 damiḍa。就时间先后看起来，北凉以前是 - ḷa，隋以后是 - ḍa。关于原文里 m 同 v 互换的关系，请参阅 W. Geiger, Pāli, § 46, 4; R. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 261。

## nāṭa（舞）

梵文 nāṭa，巴利 nāṭa[65]；中文对音：

后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第五（《大正》第九卷页三七上左起第五行）： 那罗

隋阇那崛多共笈多译《添品妙法莲华经》卷第五(《大正》第九卷页一七一下右起第一至二行): 那罗

在中文《大藏经》里,我目前只能找到这一个对音。我们先看一看注释家对这一个字的解释。唐湛然《法华文句记》卷第九(《大正》第三四卷页三一九中左起第二至第三行)说:"那罗,此云力,即是桷力戏,亦是设筋力戏也。"慧琳《一切经音义》卷第二七(《大正》第五四卷页四九〇下)说:"那罗文画其身之辈。"宋法云《翻译名义集》卷第二(《大正》第五四卷页一〇八三中)说:"那罗,翻上伎戏。"下面注里写着梵文 nara。这些解释都不十分确切。尤其是把"那罗"还原成梵文的 nara,更不合事实。这表示,人们对中文对音"那罗"的来源已经不清楚了。我们现在看,在《妙法莲华经》里"那罗"的原文究竟是什么:在 H. Kern 和南条文雄校订的梵本《妙法莲华经》里(Saddharmapuṇḍarīka p.276, L.6)与中文"那罗"相当的字是 naṭa(nṛttakān)。在中亚 Kashgar 本里面是 nāṭakānna nṛtyakā。根据我们上面所讲的 ṭ 可以先变成 ḍ,ḍ 然后再变成 ḷ,所以 naṭa 可能变成 *naḷa, *naḷa 就正是"那罗"的来源。我们因而可以推定,鸠摩罗什所根据的原文一定不是 naṭa,而是 *naḷa。

## 巴利文 paṭiyārāma(国名)

巴利文 paṭiyārāma。中文对音(《善见律毗婆沙》卷第三,《大正》第二四卷页六九〇中左起第七至八行)却是"波利耶国",所以原文一定是(paṭiyārāma > ) *paḷiyārāma。

## pāṭala(树名)

梵文 pāṭala、pāṭalā、pāṭali,巴利文 pāṭali;中文对音:

东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷第四五(《大正》第二卷页四九〇下右起第十三行)： 波罗利

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第一(《大正》第一卷页二上左起第二行)： 波波罗

后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第六(《大正》第九卷页四八中左起第十行)： 波罗罗

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第九(《大正》第十二卷页四二二上左起第五行)： 波吒罗[66]

唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷第六四(《大正》第十卷页三四五中右起第三行)： 波吒(咤)罗

我另外再从中土撰述的书里举两个例子：

唐礼言集《梵语杂名》(《大正》第五四卷页一二三七中)： 波吒攞(罗)[67]

宋法云编《翻译名义集》卷第三(《大正》第五四卷页一一〇二中左起第十二行)： 波吒厘[68]

在上面举的例子里，“波罗利”的原文大概是*pāḷali(＜paṭali)。“波罗罗”的原文是*pāḷala(＜pāṭala)。《长阿含经》的“波波罗”我疑心是“波罗罗”之误。“波吒罗”的原文是梵文 pāṭala。玄奘所根据的原文是梵文，所以他的对音也是“波吒罗”。“波吒厘”的原文是 pāṭali。

## pāṭaliputra(城名)

梵文 pāṭaliputra，巴利文 pāṭaliputta；中文对音：

后汉安世高译《十支居士八城人经》(《大正》第一卷页九一六上左起第八行)： 波罗梨弗都卢

西晋白法祖译《佛般泥洹经》卷上(《大正》第一卷页一六

二上左起第二行)：巴邻毘(聚)

西晋安法钦译《阿育王传》卷第一(《大正》第五十卷页九九下右起第七行)：花氏城

东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷第六十(《大正》第一卷页八〇二上右起第十三行)：波罗利子城

东晋瞿昙僧迦提婆译《增壹阿含经》卷第二四(《大正》第二卷页六七九上右起第八至九行)：波罗梨国

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第三(《大正》第二五卷页七八上左起第十一行)：波罗利弗多罗[69]

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第二(《大正》第一卷页十二上左起第三行)：巴陵弗

东晋佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》卷第二九(《大正》第九卷页五九〇上左起第十二行)：巴连弗[70]

失译人名附东晋录《舍利弗问经》(《大正》第二四卷页九〇二中右起第六行)：巴连弗

不载译人附东晋录《般泥洹经》卷上(《大正》第一卷页一七七下左起第十行)：巴连弗

《十八部论》[71](《大正》第四九卷页十八上右起第九行)：巴连弗

刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷第十六(《大正》第二卷页一〇八上右起第五行)：波罗利弗

元魏吉迦夜共昙曜译《付法藏因缘传》卷第五(《大正》第五十卷页三一五上左起第十行)：华氏城

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第一(《大正》第二四卷页六七八中右起第四行)：波吒利弗

梁僧伽婆罗译《阿育王经》卷第一(《大正》第五十卷页一三二上左起第一行至中右起第一行)：波吒利弗多

陈真谛译《部执异论》(《大正》第四九卷页二〇左起第十一行): 波吒梨弗多罗

唐玄奘译《阿毗达磨顺正理论》卷第二三(《大正》第二九卷页四七三中左起第三至四行): 波吒厘子邑[72]

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷第三六(《大正》第二四卷页三八四下左起第五行): 波吒离

唐不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下(《大正》第八卷页八四四上右起第十六行): 波吒罗[73]

中土撰述的书里也有同样的例子:

《高僧法显传》(《大正》第五一卷页八六二上左起第九行): 巴连弗邑

玄奘《大唐西域记》卷第八(《大正》第五一卷页九一〇下右起第十六行): 波吒厘子城[74]

我们就时间先后来看,最早的“波罗梨弗都卢”和稍后的“波罗利子城”、“波罗梨国”、“波罗利弗多罗””,原文是*pāḷali(putra)。稍后的“巴邻聚”、“巴陵弗”、“巴连弗”原文不大清楚,似乎不是直接由印度俗语里译过来的,中间或者经过一番媒介;但有一点是毫无疑问的,就是原文的 ṭ 也变成了 ḷ。从萧齐以后,我们又有另外一组对音。这组对音的共同点就是 ṭ 并没有变成 ḷ,换句话说,也就是它们的原文是梵文的 pāṭali(putra)。

## viḍūḍabha(人名)

梵文巴利文 viḍuḍabha;中文对音:

后汉康孟详译《兴起行经》卷上(《大正》第四卷页一六六下左起第八行): 毗楼勒

吴支谦译《义足经》卷下(《大正》第四卷页一八八上右起

第十一行)：维(惟)楼勒

西晋竺法护译《琉璃王经》(《大正》第十四卷页七八三中左起第八行)：维楼黎

西晋法炬共法立译《法句譬喻经》卷第二(《大正》第四卷页五九〇下左起第二行)：琉璃

东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷第五九(《大正》第一卷页七九三中左起第六行)：鞞留罗

东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷第二六(《大正》第二卷页六九〇中右起第十五行)：毗流勒(离)、流勒(离)

姚秦竺佛念译《出曜经》卷第三(《大正》第四卷页六二四中左起第一行)：流离

姚秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第九(《大正》第二五卷页一二一下右起第十二行)：毗楼璃[75]

姚秦佛陀耶舍共竺佛念译《四分律》卷第四一(《大正》第二二卷页八六〇中左起第七行)：毗琉璃、琉璃

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第十九(《大正》第十二卷页四七五下右起第十二行)：毗琉(流)璃(离)

刘宋佛陀什共竺道生译《五分律》卷第二一(《大正》第二二卷页一四一中左起第三行)：琉璃

元魏慧觉译《贤愚经》卷第三(《大正》第四卷页三六七上左起第八行)：流离

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷第八三(《大正》第二七卷页四三〇下右起第八行)：毗卢宅迦

唐般剌蜜帝译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷第八(《大正》第十九卷页一四三上左起第八行)：瑠璃

下面再从中土撰述的著作里举几个例子：

《法显传》(《大正》第五一卷页八六一上右起第十四行)：
琉(璢)璃

《大唐西域记》卷第六(《大正》第五一卷页九〇〇中右起第七行)：
毗卢释(择)迦[76]

(解说见下)

## virūḍhaka(神名)

梵文 virūḍhaka，巴利文 viruḷha、viruḷha；中文对音：

西晋法立共法炬译《大楼炭经》卷第三(《大正》第一卷页二九三下右起第六行)：
毗楼勒(毗留勒义)

西晋安法钦译《阿育王传》卷第四(《大正》第五十卷页一一二中右起第十行)：
毗(比)楼勒

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷第五(《大正》第一卷页三五上左起第九行)：
毗楼勒义[77]

梁僧伽婆罗译《阿育王经》卷第六(《大正》第五十卷页一五〇中右起第十二至十三行)：
毗留多[78]

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第四(《大正》第三二卷页一九一中右起第七行)：
毗留勒义

隋阇那崛多译《起世经》卷第六(《大正》第一卷页三四〇中右起第十行)：
毗楼勒迦

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第六(《大正》第一卷页三九四下左起第二至三行)：
毗楼(娄)勒迦

宋法天译《大三摩惹经》(《大正》第一卷页二五八下右起第四行)：
尾噜荼迦

宋法天译《毗沙门天王经》(《大正》第二一卷页二一七中右起第八行)：
尾噜荼迦

下面是一个中土编述的著作里的例子：

《翻译名义集》卷第二(《大正》第五四卷页一〇七六下)：

毗流离

上面我举了两组对音：一组是在梵文 viḍūḍabha 项下，一组是在梵文 virūḍhaka 项下。这两组的梵文字虽然不同，但倘若我们把两组的中文译音合起来看，就可以发见，其中有许多相同或相似的。这应该怎样解释呢？按 viḍūḍabha 普通是指一个王的名字(也有时候是一个大将的名字)，virūḍhaka 是四大天王之一的名字。两个人本来丝毫没有关系，但不知道因为什么原因这两个名字竟混在一起了。中文注释把两个字都译成"增长"(参阅注[75]及注[78])。也许是出于误解，也许有它的原因，目前我还不能确说。反正对我们在本文里要讨论的主旨说起来，这两个字都有用处，因为两个字都表示 ḍ 在早期是变成了 ḷ。

## vaḍiša(曲钩)

梵文 vaḍiša，《翻译名义集》卷第三(《大正》第五四卷页一一〇八中)译为"婆利"(vaḷi〔śa〕)。

## vetāḍa(魔鬼之一种)

梵文 vetāḍa、vetāḷa；Hendrick Kern 及 Bunyiu Nanjio 校订《妙法莲华经》(Saddharmapuṇḍarīka)页四〇一第十行作 vetāḍo。

鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第七(《大正》第九卷页五九中右起第六行)译为"毗陀罗。"

## vaiṭhadvīpaka(国名)

梵文 vaiṭhadvīpaka,巴利文 veṭhadīpaka,巴利文本《长阿含经》(The Dīgha Nikāya ed. by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, vol II. P. T. S. 1903,页 167 第九行):veṭhadīpakopi brāhmaṇo,中译本《长阿含经》卷第四(《大正》第一卷页二九中右起第十三行)译作"毗留提国婆罗门众"。

## vaiḍūrya(琉璃)

梵文 vaiḍūrya,巴利文 veḷuriya[79];Prākrit, Māhārāṣṭrī, Śaurasenī: verulia; Ardhamāgadhī, Jaina-Māhārāṣṭrī: veruliya[80]。据 R. Pischel 的看法。ḍu 变成了 ru。但据 H. Lüders 的意见,vaiḍūrya 先变成 vaiḷurya(vailurya),然后 l 同 r 又换了位置(metathesis),于是就成了* vairulya,再进一步成了俗语的verulia[81]。这个字的对音,我们不但能在中译佛经里面找到许多,而且在中国史书和文学书里面也可以找到。一直到现在我们还用这个字。我现在只从译经里面举几个例子。

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第十二(《大正》第二四卷页七六二中左起第二行): 琉璃

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第二(《大正》第三二卷页一七八下右起第四行): 琉璃

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第十一(《大正》第二九卷页五七中右起第十五行): 吠琉(瑠)璃[82]

唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷第四九(《大正》第五卷页二七七中左起第六行): 吠瑠璃[83]

唐玄奘译《摄大乘论释》卷第十(《大正》第三一卷页四四五下左起第一行): 瑠璃

上面只举了几个例子,此外还有很多不同的对音,我不能一一列举了。"琉(瑠)璃"是"吠琉(瑠)璃"的省略。中文 l 同 r 音没有分别,我们不能确说,"吠琉璃"的原文是 veḷuriya 或是 verulia。但原文不是梵文,这是毫无问题的,玄奘普通对译音相当注意,他总希望能够译得精确。但在这里,他却袭用了旧日的对音。这有点违反他平常的惯例。

## śāṭaka(裙)

梵文 śāṭaka,巴利文 sāṭaka;中文音译:

后秦竺佛念译《鼻奈耶》卷第三(《大正》第二四卷页八六一中左起第十二行): 舍勒[84]

东晋佛陀跋陀罗共法显译《摩诃僧祇律》卷第十一(《大正》第二二卷页三二〇上左起第五行): 舍勒[85]

我再从中土撰述的书里举两个例子:

唐礼言集《梵语杂名》(《大正》第五四卷页一二三九下):

裙 舍吒迦 śāṭaka

宋法云编《翻译名义集》卷第七(《大正》第五四卷页一一七一下左起第十三行): 舍勒

在上面举的两个例子中,"舍吒迦"的原文是梵文 śāṭaka。"舍勒"的原文应该是 *śāḷaka 或 *sālaka。

## saṅghāṭī(僧衣)

梵文 saṅghāṭī,巴利文 sanghāṭī;中文对音:

后秦弗若多罗译《十诵律》卷第五（《大正》第二三卷页三〇中右起第十一行）： 僧伽梨

后秦佛陀耶舍共竺佛念译《四分律》卷第六（《大正》第二二卷页六〇三下右起第十四至十五行）： 僧伽梨[86]

东晋佛陀跋陀罗译《摩诃僧祇律》卷第十一（《大正》第二二卷页三一八下右起第八行）： 僧伽梨

刘宋佛陀什共竺道生译《五分律》卷第二十（《大正》第二二卷页一三七下左起第十行）： 僧伽梨

失译人名今附秦录《萨婆多毗尼毗婆沙》卷第四（《大正》第二三卷页五二七中左起第五行）： 僧伽梨

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第二（《大正》第二四卷页六八二下左起第十行）： 僧伽梨

唐义净译《根本说一切有部苾刍尼毗奈耶》卷第七（《大正》第二三卷页九四四中右起第八行）： 僧伽胝

唐义净译《根本说一切有部百一羯磨》卷第一（《大正》第二四卷页四五七右起第三行）： 僧伽胝

上面是译经里面的例子。我再从中土撰述的书里举几个例子：

《大唐西域记》卷第一（《大正》第五一卷页八七三上右起第九行）： 僧伽胝[87]

唐义净撰《南海寄归内法传》卷第二（《大正》第五四卷页二一二中左起第六行）： 僧伽胝

宋法云编《翻译名义集》卷第七（《大正》第五四卷页一一七一上左起第十一行）： 僧伽梨

后期的“僧伽胝”是直接从梵文 saṅghāṭī 译过来的；但前期的“僧伽梨”，原文似乎应该是 *saṅghāḷī。

## sphaṭika（玻璃）

梵文 sphaṭika，巴利文 phaḷika[88]，俗语 phaḷiHa[89]；中文对音：

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第十（《大正》第二五卷页一三四上右起第一行）：　颇梨[90]

后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷第一（《大正》第九卷页八下左起第十二行）：　颇梨[91]

北凉昙无谶译《大般涅槃经》卷第一（《大正》第十二卷页三七一上右起第十三行）：　颇梨[92]

陈真谛译《摄大乘论释》卷第十（《大正》第三一卷页二二二下右起第七行）：　颇梨柯（诃）

陈真谛译《立世阿毗昙论》卷第二（《大正》第三二卷页一七八下右起第十六行）：　颇梨

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第一（《大正》第一卷页三六六上左起第十二行）：　颇梨

唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷第三九二（《大正》第六卷页一〇二九上左起第七行）：　颇胝迦[93]

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第十一（《大正》第二九卷页五七中右起第十五行：　颇胝迦[94]

下面我们从中土撰述的书里举几个例子：

唐礼言集《梵语杂名》（《大正》第五四卷页一二三一中）：　颇梨、萨颇置迦（sphaṭika）

宋法云编《翻译名义集》卷第三（《大正》第五四卷页一一〇五下）：　颇梨或云塞颇胝迦

“颇黎”就是我们现在普通写的“玻瓈”，是佛经七宝之一，在中文佛经里的对音非常多，我上面只是举了几个例子。前期的“颇黎”就

是俗语 phaḷi(ha)的对音。后期的“颇胝迦”是梵文 sphaṭlika 的对音；但字首的 s 被省掉了。“塞颇胝迦”才是完全的对音。

## harītaka(果名)

梵文 harītaka，巴利文 harītaka、harīṭaka，波斯文 halīla，阿拉伯文 halīlaj、ihlīligāt，吐火罗文 arirāk，西藏文 a-ru-ra[95]中文对音：

后秦弗若多罗译《十诵律》卷第十四(《大正》第二三卷页九九上右起第十二行)：诃梨勒

后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷第二二(《大正》第二五卷页二二三下左起第二行)：呵梨勒[96]

刘宋佛陀什共竺道生等译《五分律》卷第二二(《大正》第二二卷页一四七中右起第十一行)：呵梨勒

刘宋求那跋陀罗译《过去现在因果经》卷第四(《大正》第三卷页六四七下左起第十一行)：呵梨勒

萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毗婆沙》卷第二(《大正》第二四卷页六八七下左起第四至五行)：阿罗勒

隋达摩笈多译《起世因本经》卷第一(《大正》第一卷页三六七中右起第十四行)：呵梨勒

唐玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷第十二(《大正》第二九卷页六六上左起第十一行)：诃梨怛鸡[97]

唐义净译《根本说一切有部百一羯磨》卷第八(《大正》第二四卷页四九一上右起第十四行)：呵梨得枳(旧云呵梨勒，讹也。)

唐义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷第二(《大正》第二四卷页二一〇中左起第四行)：诃梨勒

在中土撰述的书里也有同样的例子：

唐礼言集《梵语杂名》(《大正》第五四卷页一二三八上):

诃梨勒　贺唎怛系

宋法云编《翻译名义集》卷第三(《大正》第五四卷页一一○三上右起第十四行):　诃梨勒　新云诃梨怛鸡

此外在中国《本草纲目》里也可以找到这名词,我不一一列举了。我们看上面举的例子,"诃梨勒"、"呵梨勒"、"阿罗勒"等的原文应该是 *harīḷak(a)。按我们在篇首所讨论的 ḷ 同 ṭ 和 ḍ 的关系,*harīḷak(a)这字应该还原成 harīṭak(a)。但除了在巴利文里的几个地方有 harīṭaka 以外,普通在梵文和巴利文里我们只能找到 harīṭaka。而且玄奘和义净所根据的梵文也是 harītakī,而不是 harīṭakī,否则他们的对音应该是"诃梨吒鸡"、"呵梨吒枳",而不应该是"诃梨怛鸡"、"呵梨得枳"了。这应该怎样解释呢?我目前还想不出一个十分合理的解释。我只能推测,harīḷaka 大概是较古的字。后来不知因为什么齿音的 t 忽然挤进来同顶音的 ṭ 混搅起来。在巴利文的古写本里,我们可以找到许多例子:譬如 C. A. F. Rhys Davids 校订的 The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa. vol. 1, London 1920, p. 40 第 24 行:Pūtiharītakī, B$^{m}$ 本就作 harīṭakī。我上面已经说到,中文佛典前期的音译都可以还原成 *harīḷak(a),这个 *harīḷaka 还可以再进一步还原成 harīṭaka。这事实也能证明我的推测。

例子就举到这里为止。我原来并没有想举这样多例子,因为,我觉得,要想证明中文用来母字对梵文的顶音 ṭ 同 ḍ 中间是经过了 ṭ > ḍ > ḷ 一个阶段,只须举几个例子就够了。但在另一方面,我又想到,ṭ > ḍ > ḷ 的现象在印度语言学里虽然有,不过例子并不太多,现在我们根据中文对音还原成的俗语字可以供给研究印度语言学的学者许多新材料。这是一条还没有人走过的新路。我愿意"导夫先路",所以就不觉多举了几个例子,结果是几乎全篇全是例子了。

除了证明中文用来母字来译梵文的 ṭ 和 ḍ 是经过了 ḷ 一个阶段这件事实以外,我们上面举的例子还可以告诉我们一件事情,就是中译佛典的原文究竟是什么文字。我们已经知道,ṭ > ḍ > ḷ 这现象不是梵文雅语(Classical Sanskrit)里有的,只有在俗语里才可以找得到。那么我们再进一步也就可以推论到,只要有这现象的就一定是俗语(Prākrit)。这问题表面上看起来似乎很简单,但实际上却颇复杂。因为中文佛典的译者有许多地方不创新名,而袭用旧名。即便他们的译文里有从俗语里译过来的名词,我们又怎么能够断定,这不是袭用的呢?不过这袭用的情形究竟不太多,尤其是当原文不同的时候。譬如原文是 garuḷa。译者很容易袭用旧名"迦留罗";但倘若原文已经变成 garuḍa,译者就只好新立一个译名"揭路荼",因为倘若再用"迦留罗",就同原字的音相差太远了。只有最常见的字像"佛"、"沙门"等,因为已经为大众所公认,所以即便原文里是 Buddha 和 śramaṇa,译者也译成"佛"和"沙门",而不译成"佛陀"和"室罗摩拿"了。所以关于袭用旧名这件事,我们可以不去管它,反正对我们的论断不会有什么影响。

现在我们就来把我们上面举的例子总起来看一下。就时间先后来说,我们大体可以分成三个时期:一、前期,也可以说是纯粹来母字时期。时间大概是自后汉至南北朝。所有的梵文的 ṭ 和 ḍ 都是用来母字来对音。二、中期,也可以说是来母字同其他母的字混合时期。时间大概是自南北朝至隋。有的译者用来母字来对梵文的 ṭ 和 ḍ,有的译者用别的字。甚至同一个译者在这部经里用来母字,在另外别的经里又不用。这样一来,时间划分上就有了困难,只好用"南北朝"这个笼统的名词了。三、后期,也可以说是来母字绝迹时期。除了少数的袭用的旧译名以外,已经没有人再用来母字来对梵文的 ṭ 同 ḍ。时间是隋以后。我们已经说到,既然用来母字来对 ṭ 同 ḍ,就表示这 ṭ 同 ḍ 已经变成了 ḷ,也就表示原文不是纯

粹的梵文,而是俗语。根据这论断,我们就可以说,第一期(前期)译成中文的佛经,原文大半不是梵文,而是俗语,或混合梵文。当然除了俗语和混合梵文以外,还有许多经是从中亚古代语言里转译过来的。这些语言也从印度古代俗语里借过许多字,[98]这样的字我们在上面的例子里也举过。不过,这同我们这篇文章的主题没有多大关系,我们在这里就不谈了。在第二期(中期)译成中文的佛经,原文也有很多是俗语或混合梵文的。有很多经大概梵文化(Sanskritisierung)的程度已经进步了,所以有些地方是ḷ,有些地方已经还原成ṭ或ḍ了。只有在第三期(后期)里译过来的经,原文是纯粹梵文;但这话也还需要一点补充。四五十年前在中亚出土的一般人认为是梵文佛典的经里面也有不少的俗语的痕迹(Prākritismus)。这事实初看起来似乎有点奇怪,其实古代佛教传说早已告诉了我们这事实。按照古代传说,小乘四大部都各有其经语(Kirchensprache):

1. Mūlasarvāstivāda(根本说一切有部)——梵文(Sanskrit)
2. Mahāsānghika(大众部):俗语:(Prākrit)
3. Mahāsaṃmatīya: Apabhraṃśa
4. Sthavira(上座部):Paiśācī[99]

在这四部中只有根本说一切有部是用梵文;但在中亚出土的根本说一切有部的残经里面,我们也找到俗语的痕迹,可见在最初这些经典也不是用梵文写成的。至于大乘经典,像马鸣龙树等人的著作,当然是用梵文写成的;但这数目并不太多,早期大乘经典像《妙法莲华经》等,最初的文字也是纯粹的俗语,以后逐渐化成梵文。这问题我预备在另外一篇论文里详细讨论,这里不再赘述。

最后我还想利用这机会来谈一谈利用音译梵字来研究中国古音的问题。远在1922年钢和泰先生(A. von Stäel-Holstëin)就曾尝试过利用音译梵字来构拟中国古音[100]。1923年汪荣宝先生也用

过这方法来确定歌戈鱼虞模的古读[101]。汪先生说:

> “若夫中国古来传习极盛之外国语,其译名最富而其原语具在不难复按者,无如梵语;故华梵对勘,尤考订古音之无上法门也。六朝唐人之译佛书,其对音之法甚有系统,视今人音译泰西名词之向壁自造十书九异者颇不相侔”[102]。

其后有许多音韵学者都用同样的方法得到很好的成绩。我自己对音韵学毫无通解,只能敬佩诸位学者的成功;此外,我只觉得,中译《大藏经》里面音译的字真可以说是浩如烟海,倘若用精密的方法加以利用的话,对中国古音的研究一定会有很大的帮助。但有一点,以前的学者似乎还很少注意到过,而且这一点据我看又是非常重要,所以我就在这里提出来谈一谈,刍荛之议,也许有补于诸位学者的研究。

我们既然要“华梵对勘”,当然就承认一个大前提,就是这些音译的字都是直接从梵文译过来的,否则无从“勘”起。这样一个大前提从来没有人提出来过,无论是赞成或否认。大概学者都默认这是事实,没有再提出来的必要了。不但现在这样,以前的学者也犯过同样的错误。在玄应《音义》慧琳《音义》和玄奘《大唐西域记》里,我们常看到:“旧言某某,讹也(或讹略也)”这一类的句子。其实这些旧日的音译也不“讹”,也不“略”,因为据我们现在的研究,有很多中译佛典的原文不是梵文,而是俗语,或中亚古代语言。这些认为是“讹略”的旧译就是从俗语或中亚古代语言里译过来的。我们上面讨论的以来母字来对梵文ṭ和ḍ的现象也属于这一类。这样的例子我们当然还可以举出很多来。但仅是这一个例子也就可以告诉我们,我们利用音译梵字的时候要特别小心。我们一定先要研究清楚,这些音译的来源是不是梵文或是俗语和中亚古代

语言。这一点我认为非常重要,我也就把我关于这一点的意见贡献给研究中国音韵的学者。

1948年7月28日于北京大学图书馆

## 注　释

〔1〕参阅罗常培:《梵文颚音五母之藏汉对音研究》,《四十九根本字诸经译文异同表》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第三本第二分。

〔2〕罗常培:《知彻澄娘音值考》,同上,第三本第一分,第142—143页。

〔3〕周法高:《梵文ṭ ḍ的对音》,《中央研究院历史语言研究所集刊外编》第三种《六同别录》下,第1页。

〔4〕周法高:《梵文ṭ ḍ的对音》,《中央研究院历史语言研究所集刊外编》第三种《六同别录》下,第5页。

〔5〕陆志韦:《古音说略》,1947年北京版,第15页。

〔6〕W. Geiger, Pāli. Literatur und Sprache, Strassburg 1916, §§ 2;35;42,3.

〔7〕H. Lüders, Bruchstücke buddhistischer Dramen, Berlin 1911, p. 44.

〔8〕R. Pischel, Grammatik der Prakrit - Sprachen, Strassburg 1900, §§ 226,240.

〔9〕A. A. Macdonell, Vedic Grammar, p. 5, 注5。

〔10〕参阅 Heinrich Lüders, Zur Geschichte des I im Altindischen, philologica Indica, p. 546ff.

〔11〕宋元明本及日本宫内省图书寮本作呵。

〔12〕《翻梵语》卷七引《大智度论》作"阿罗逻"、"呵罗逻"(注一云"呵罗罗")(《大正新修大藏经》卷五四,页一〇三三上,下面缩写为(大),54,1033a)。

〔13〕参看慧琳《一切经音义》卷二六,(大) 54,472b。

〔14〕参看唐法宝撰《俱舍论疏》((大) 41,616b)及唐圆晖述《俱舍论颂疏论本》卷一一((大) 41,881a)。

〔15〕H. Lüders, philologica Indica, P. 560.

〔16〕原文是"诸道士,一名为阿兰,二名为迦兰"。

〔17〕宋本作“阿逻罗”,参阅同经卷二七(大⃝ 12,528b),卷三九(大⃝ 12,591A)。慧琳《一切经音义》卷二六(大⃝ 54,476b)作“‘陀罗罗’仙”。注曰:“有作阿罗逻,古音云无医仙也”。

〔18〕参阅同经卷三,大⃝ 22b。

〔19〕参阅同经卷,大⃝ 4,75b

〔20〕《翻梵语》(大⃝ 54,1013c)引此经,加注曰:“应云阿罗逻歌”。

〔21〕宋明本作荼。

〔22〕参阅慧琳《一切经音义》卷八(大⃝ 54,356b)。

〔23〕同上书,卷十八(大⃝ 54,419c)。

〔24〕西晋竺法护译《普曜经》卷五(大⃝ 3,510b)作“迦罗无提”,来源不清楚。

〔25〕参阅玄应《一切经音义》卷二;慧琳《一切经音义》卷二六(《大》54,476c)。

〔26〕宋元明本作鸡。

〔27〕译者不知道是谁。

〔28〕Journal of the Pāli Text Society 1885, p.39.

〔29〕同经卷 95a 第五行作锯齿。参阅后秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷七(大⃝ 9,59a):曲齿。

〔30〕参阅慧琳《一切经音义》卷五三(大⃝ 54,659a)。注云:“或云居吒奢摩离,大树名也。”

〔31〕同上,卷十九(大⃝ 54,425c),”即诸经云俱知也”。

〔32〕参阅玄奘译《大般若波罗蜜多经》卷一(大⃝ 5,2a);《显扬圣教论》卷八大⃝ 31,517b;《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一七七(大⃝ 27,890c);玄应《一切经音义》卷二三;慧琳《一切经音义》卷一、卷二。

〔33〕一说译者是昙摩难提。

〔34〕参阅慧琳《一切经音义》卷二七(大⃝ 54,482b):“梵云阿若憍那”。

〔35〕参阅玄应《一切经音义》卷十八:“《贤劫经》作居伦,《大哀经》作俱轮,或作居邻,皆梵音讹也”。

〔36〕参阅慧琳《一切经音义》卷十八(大⃝ 54,419b);玄应《一切经音义》卷二四:“旧云憍陈如,讹也”。窥基《观弥勒上生兜率天经赞》卷上(大⃝ 38,282b)也说:“憍陈如,讹也”。

〔37〕参阅义净《根本说一切有部毗奈耶破僧事》(大⃝ 24,128a)。

〔38〕参阅 R.Pischel,Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 240。

〔39〕参阅 R.Pischel,ibid, § 240。

〔40〕参阅慧琳《一切经音义》卷二七(㊅ 54,483a);“揭路荼,此云妙翅鸟”。

〔41〕宋元明本“娄”作“楼”。

〔42〕参阅唐普光述《俱舍论记》卷八(㊅ 41,156a):“揭路荼,此云顶瘿,或名苏钵剌尼(梵文 suvaṃa,巴利文 suvaṇṇa 参阅 paramatthadīpani, part iv, London P.T.S.1901,p.9)。此云妙翅,翅殊妙也。旧云金翅鸟,非正所目”。

〔43〕参阅慧琳《一切经音义》卷二(㊅ 54,317a):“正梵音云蘖噜拿。古云迦娄罗,即金翅鸟也”。

〔44〕同上书,卷十二(㊅ 54,381b):“正云蘖噜(转舌)拿,旧曰迦娄罗”。

〔45〕夹注曰:“魏言轮山,即铁围山是也”。

〔46〕夹注曰:“隋言轮圆,即是铁围山也”。参阅《翻梵语》卷九,山名第五十一。

〔47〕夹注曰:“前代旧译曰铁围山”。

〔48〕参阅玄奘译《瑜伽师地论》卷二(㊅ 30,287a);玄应《一切经音义》,卷二三:“梵言柘迦罗,此云轮山,旧云铁围,围即轮义,本无铁名,译人义立耳”。

〔49〕当然中文译经里面还有别的例子,我只举了这两个。

〔50〕Saddharmapuṇḍarīka, ed. by H. Kern and Bunyiu Nanjio, St. Pétersbourg 1912, p. 289, ll: na punaḥ kasyacic cūḍāmaṇiṃ dadāti.

〔51〕参阅玄应《一切经音义》卷一:“周罗,此译云小宝也”,唐法藏:《华严经探玄记》卷八(㊅ 35,260b):“梵言周罗,此云顶髻”。

〔52〕巴利原文为 cūḷā。

〔53〕参阅玄应《一切经音义》卷十八:“此译云小也,谓小髻也”。

〔54〕夹注曰:“周罗者,隋言髻也”。

〔55〕“梵语周罗,此云小髻”。

〔56〕宫内省图书寮本作“槃特”。

〔57〕参阅窥基《阿弥陀经通赞疏》上(㊅ 37,335b):“周利盘陀伽”。

〔58〕参阅《翻梵语》卷二(㊅ 54,997b)

〔59〕参阅慧琳《一切经音义》卷二六(㊅ 54,475c):“亦云周利槃陀迦。周利,

此云小”。

〔60〕夹注曰:“隋云髻道,旧名周利槃陀者”。

〔61〕夹注曰:“梵云朱荼半托伽。朱荼是小,半托迦是路。旧云周利槃特迦者,讹也”。

〔62〕参阅望月信亨所引梵文巴利文原文。

〔63〕参阅窥基《瑜伽师地论略纂》卷十一(㊅ 43,139a);唐遁伦(《瑜伽论记》卷九下(㊅ 42,518c)。

〔64〕梵文原文为 dramila。

〔65〕字根为 nṛt naṛt(梵文)、nacc(巴利文)。梵文的 nāṭa 已经不是纯粹的梵文,而是经过一番俗语化(Prākritisierung)了。

〔66〕参阅《翻梵语》卷九(㊅ 54,1047c),卷十(㊅ 54,1049c);慧琳《一切经音义》卷二五(㊅ 54,471b,480a)。

〔67〕原书梵文 paṭara。

〔68〕原书:“《西域记》云,旧云巴连弗邑,讹也,谓女楈树也”。

〔69〕参阅《翻梵语》卷八(㊅ 54,1038a):“应云波吒利弗多罗”。

〔70〕参阅《翻梵语》卷八(㊅ 54,1039c):“巴连(巴莲误)弗应云巴(也误)咤利弗多罗”;唐法藏《华严经探玄记》卷十五(㊅ 35,391b):“巴连弗者,具言波吒唎补怛啰(罗)”。

〔71〕译者失名,普通说是真谛,但决不可靠。

〔72〕参阅玄应《一切经音义》卷二五:“亦云波吒梨耶,旧言巴连弗,讹也”。

〔73〕参阅慧琳《一切经音义》卷十(㊅ 54,367a):“亦波吒厘”。不空译《佛母大孔雀明王经》卷中(㊅ 19,423a)作“波吒梨子”。

〔74〕夹注曰:“旧曰巴连弗邑,讹也”。

〔75〕参阅《翻梵语》卷四(㊅ 54,1008c),注曰:“应云毗流他,译曰增长”。

〔76〕夹注曰:“旧曰毗琉(流)离王,讹也”。

〔77〕《翻梵语》卷四。同书页三〇上作“毗楼勒”。(㊅ 54,1009a)。

〔78〕夹注曰:“翻增长”。

〔79〕Geiger, Pāli § 8, Anm. 1.

〔80〕Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 241.

〔81〕Lüders, Philologica Indica. p. 560。

〔82〕参阅玄应《一切经音义》卷二四:“旧言鞞稠利夜,亦言鞞头梨也,或云毗瑠璃,亦作鞞瑠璃,皆梵音讹转也”。

〔83〕参阅慧琳《一切经音义》卷一(㊅ 54,317b):“或云毗瑠璃,或但云瑠璃皆具讹略声转也”。

〔84〕夹注曰:“半泥洹僧。”

〔85〕参阅玄应《一切经音义》卷十五。

〔86〕参阅玄应《一切经音义》卷十四:“此音讹也,应云僧伽致,或云僧伽胘(胝?)”。

〔87〕夹注曰:“旧曰僧伽梨,讹也”。

〔88〕Geiger, Pāli § 38,6.

〔89〕Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 206.

〔90〕参阅《翻梵语》卷十(㊅ 54,1053c):“应云颇致歌”。

〔91〕明本作“玻瓈”;参阅玄应《一切经音义》卷六:“梵言塞颇胝迦”。

〔92〕参阅玄应《一切经音义》卷二:“梵言塞颇胝迦,亦言颇胝”。

〔93〕参阅慧琳《一切经音义》卷四(㊅ 54,330b):“正梵音云飒破置迦”。

〔94〕参阅玄应《一切经音义》卷二四:“亦言婆(娑?)破致迦,西国宝名也。旧云颇梨者,讹略也”。

〔95〕B. Laufer. Sino – Iranica, Chicago 1919, p. 378.

〔96〕参阅《翻梵语》卷十(㊅ 54,1050c):“译曰天主持来”。

〔97〕参阅玄应《一切经音义》卷二四:“旧言诃梨勒”。

〔98〕在吐火罗文里面梵文的 ṭ 同 ḍ 有时变成 r,譬如 koṭi > kor。

〔99〕W. Wassiljew, Der Buddhismus, Seine Dogmen, Geschichte und Literatur, St. Petersburg 1860, p. 294 f.

〔100〕钢和泰:《音译梵书与中国古音》,北京大学《国学季刊》第一卷第一号,第 47—56 页。

〔101〕汪荣宝:《歌戈鱼虞模古读考》,北京大学《国学季刊》第一卷第二期,第 241—263 页。

〔102〕汪荣宝:《歌戈鱼虞模古读考》,北京大学《国学季刊》第一卷第二册,第 244 页。

# 中国纸和造纸法<br>输入印度的时间和地点问题

纸是中国人民最伟大的发明之一。它的发明对人类文化传播与推动所起的作用是不可计量的。[1]在中国,有了纸,才有印刷术的发明;有了纸,才能大量地钞书藏书印书,书籍才能流通,文化才能传播;有了纸,在世界艺术史上放一异彩的中国绘画才能得到蓬蓬勃勃的发展。纸对世界文化的贡献也是同样大的。传到欧洲,就助成了世界历史上有名的文艺复兴和宗教改革,促进了社会的进化。[2]这一点连欧美资产阶级的抱着根深蒂固的成见的学者也不能不承认。这些学者一向是努力抹煞中国古代伟大的发明的,抹煞中国人对世界文化的伟大的贡献的,譬如对罗盘针、火药和印刷术的发明,他们都竭力加以曲解,不惜歪曲历史事实,把发明的光荣从中国人手中夺走硬扣到自己头上。独独对于纸的发明,即使他再不甘心,却也不能不在事实面前低头。[3]

汉和帝元兴元年(公元105年)蔡伦[4]发明了以树皮、麻头、破布和鱼网造纸的方法以后,很快地就在中国传播起来。以后逐渐传到现在的新疆,从新疆传到阿拉伯,又从阿拉伯传到非洲北部、西班牙,更从非洲北部、西班牙传到欧洲的意、法、德、奥、瑞士、英、荷等国,终于传遍了全世界。中国纸和造纸法的传布史是一个极大而又极有意义的题目。我在这里只想从这个大题目里选出一个比较小的题目来,谈一下中国纸和造纸法是在什么时候从什么地方传入印度的问题,一个过去很少有人注意的问题。[5]目的在给中

印两个伟大民族的文化交流再多提供一些事实，把中印关系史上这个重要的空白填补起来。

## 印度古代的书写材料

印度古代是没有纸的。中国在发明纸以前是用丝和竹板等作书的。印度有时候也用木板和竹片，但不像在中国这样普遍。他们常用白桦树皮，梵文叫做 bhūrja (Baetula Bhojpattr)。喜马拉雅山下有极大的桦树林，所以在很早的时候，印度人就知道用这种东西，亚历山大侵入印度时，他们已经用了。在梵文古典著作里常遇到 bhūrja 这个字。这种树皮有时候就干脆叫做 lekhana, lekhana 最初是书写材料的意思，纸输入后，也用这个字来称呼纸。可见桦树皮应用之广。第十一世纪游历印度的阿拉伯旅行家贝鲁尼（Al-beruni）在他的游记里提到这种树皮。他说，在中印度和北印度，人们取长一码宽约五指的一块 bhūrja 皮，加油磨光，磨得硬而滑，然后就在上面写字。[6]这种做法大概源于印度西北部，传到东部和西部。在中亚细亚发现的所谓包威尔写本（Bower-MSS）就是用白桦树皮写成的。现在伦敦、牛津、浦那、维也纳、柏林等地的图书馆里都藏有大量的桦树皮写本。

其次是用压得发亮的棉织品，间或也用皮子和羊皮。利用金属的也有。比较普通的是铁板和铜板（tāmrapaṭa, tāmrapattra, tāmraśāsana）。法显《佛国记》：

> 自佛般泥洹后，诸国王、长者、居士为众僧起精舍，供给田宅、园圃、民户、牛犊。铁券书录，后王王相传，无敢废者，至今不绝。[7]
>
> 然后割给民户田宅，书以铁券。自是已后，代代相承，无

敢废易。[8]

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二:

(迦腻色迦)王以赤铜为鍱,镂写论文,石封函记,建大窣堵波而储其中。

也有用铜板刻镂文学作品的。用金银的比较少。《宋高僧传》卷二,《善元畏传》:

复锻金如贝叶,写《大般若经》。[9]

正如在中国一样,石头也有时用来刻字。

但是最常用的还是一种树叶。这是一种大叶棕榈树,tāḍa-tāla (Borassus flabelliformis)或 tāḍi-tāli(Corypha umbraculifera, C. taliera)。贝鲁尼在他的游记里说:

在印度南部有一种细长的像枣树和椰子树一样的树,结实可吃,叶长一码,有并排起来的三个手指头那样宽。这种树的叶子叫做 tāri(tāla 或 tāṛ),就在上面写字。[10]

tāla,中国旧译"多罗"。《翻译名义集》卷三:

多罗,旧名贝多,此翻岸。形如此方椶榈,直而且高。极高长八九十尺。华如黄米子。有人云:一多罗树高七仞。七尺曰仞,是则树高四十九尺。《西域记》云:南印建那补罗国北不远有多罗树林,三十余里,其叶长广,其色光润。诸国书写,

莫不采用。[11]

“多罗”既然是 tāla 的音译,那么为什么又说:“旧名贝多”呢? 原来这里面有一个误解。“贝多“是“贝多罗”的缩写,就是梵文 pattra 或 patra 的音译(巴利文是 patta)。本来的意思是叶子。在《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)、《摩奴法典》(Manusmṛti)等书里都是这个意思。在比较晚出的著作里,像诗圣迦梨陀娑的《沙恭达罗》[12],《五卷书》(pañcatantra)等,才逐渐有了专门作为书写用的树叶子的意思。随了佛教的输入,这个字也传到中国来,就是大家都知道的“贝”叶。“多罗”和“贝多罗”在原文里区别固然很大,但是在中文里却只有一字之差。两个词的涵义又差不多完全一样,所以一般不懂梵文的和尚就把两者混了起来。还有人更进一步加以曲解说,“贝”是叶子的意思,多罗树的叶子就叫做“贝多罗”,完全是无稽之谈。

印度古代,正如中国古代一样,读书多半是师弟口传。但是中国发明了纸以后,可以大量钞书,这种风气就逐渐减少。印度却一直维持下来。法显《佛国记》:

> 法显本求戒律,而北天竺诸国皆师师口传,无本可写。[13]
> 亦皆师师口相传授,不书之于文字。[14]

唐义净《南海寄归内法传》卷四:

> 咸悉口相传授,而不书之于纸叶。[15]

可见这种风气维持之久。间或也有写下来的,但是数量极少。在这极少的数量中,贝叶占绝大部分,特别是佛教经典更几乎全为贝

叶所垄断。据《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷三的记载,佛教徒第一次集成的佛经就是“书之贝叶”的。[16]以后中国和尚到印度去取来的佛经,印度和尚送到中国来的佛经,几乎都是贝叶经:

唐道宣《续高僧传》卷一《菩提流支传》:

> 三藏法师流支房内经论梵本可有万夹。[17]

《真谛传》:

> 余有未译梵本书并多罗树叶,凡有二百四十夹。[18]

卷二《那连提黎耶舍传》:

> 三藏殿内梵本千有余夹。[19]

《彦琮传》:

> 新平林邑所获佛经,合五百六十四夹,一千三百五十余部,并昆仑书,多梨树叶。[20]

卷四《玄奘传》:

> 贝叶灵文,咸归删府。[21]

《宋高僧传》卷二《无极高传》:

> 永徽三年壬子岁正月,自西印度赍梵夹来届长安。[22]

《地婆呵罗传》：

> 仪凤四年五月表请翻度所赍经夹。[23]

此外在《宋高僧传》卷三《莲华传》、《般若传》、《悟空传》、《满月传》；卷五《贤首传》、《良贲传》、《澄观传》，还有在许多其他的僧传里，都说到梵夹或贝叶，可见佛徒应用贝叶之广。

其他东西也有用贝叶写的。《唐书》卷一九八《西戎传》，天竺国：

> 其人皆学悉昙章，云是梵天法。书于贝多树叶以纪事。[24]

罽宾国：

> 开元七年遣使来朝，进天文经一夹。

到了宋朝，这情形并没有改变。《宋史》卷四百九十《外国列传》，天竺国：

> 乾德三年（公元 965 年）沧洲僧道圆自西域还，得佛舍利一水晶器，贝叶梵经四十夹来献。

范成大《吴船录》：

> 乾德二年（公元 964 年）诏沙门三百人入天竺求舍利及贝

多叶书。

印度第11世纪以后，才有纸写的典籍。在这以前，即使有，也是非常少的。同时，在中国本土，在新疆一带，纸早已流传。根据贝叶经译出的佛典都是用纸来钞写。我们计算经的多少也是用卷。“若依陈纸翻之，则列二万余卷。”（唐道宣《续高僧传·真谛传》）悟空《入竺记》里也说：“译成三纸半以为一卷。”[25]《宋高僧传》卷五《玄逸传》说：“考其大小乘经律论并东西土贤圣集，共一千八百部，以蒲州共城二邑纸书。”[26]此外，还有在敦煌石室里发现的大量的唐人写经。这都足以证明中国在唐以前纸在佛经方面的应用。

一边是用书写极不方便携带也不方便的树皮、树叶，一边是用书写携带都方便的纸。纸就是在这种情况下由中国传入印度的。

## 纸在古代西北一带传播的情形

中国纸和造纸法究竟是在什么时候通过什么地方传入印度的呢？中国同印度交通在最早的时候是由陆路进行的，这从印度早期传入中国的许多借字就可以看出来，这些字不是直接由梵文或其他印度俗语而是间接经过中亚古代语言的媒介才传到中国来的。所谓陆路主要就是现在的西北一带，特别是新疆，也就是当时的所谓西域。中国纸和造纸法一定是先由内地传到新疆，然后再由新疆传到印度去的。

我们先看一看在蔡伦发明造纸法（公元105年）前后的中国内地和新疆交通的情形。公元前138年汉武帝派张骞出使西域，中国内地和西域的关系就进入一个新阶段。张骞联合月氏的目的虽然没有达到，但是却引起了中国势力的向西方扩展。好大喜功的汉武帝屡次用兵西域，中国的版图扩大了，东西交通也因而加强。

中国的物品，特别是丝织物，大量输入欧洲；西方的出产品，特别是伊朗一带的物品，也源源输入中国。这可以说是东西交通最活跃的时代。到了西汉末叶哀平之际（公元前6年——公元5年），中国国内政局不安，西汉初期统治者剥削阶级积累起来的财富，由于对外战争，扩大疆域，差不多消耗净尽了。王莽篡位，实行新法，不但没能解决社会问题，反而使它激化。于是西域怨叛，“自相分割为五十五国”（《后汉书·西域传》）。中西交通就暂时中断了。到了东汉初年，经过了短期的休养生息，统治阶级稍稍有了些余力，于是又想到对外战争。“十六年（公元73年），明帝乃命将帅北征匈奴，取伊吾卢地，置宜禾都尉以屯田，遂通西域。于阗诸国皆遣子入侍。西域自绝六十五载，乃复通焉。”（《后汉书·西域传》）中国历史上有名的班超就在这时候开始他的活动。他在西域活动了很多年，和帝永元三年（公元91年）定西域，他成了西域都护，居龟兹。永元六年（公元94年）他又击破焉耆，“于是五十余国悉纳质内属”（《后汉书》卷七十七《班超传》，又见《西域传》）。永元十四年（公元102年）八月他回到洛阳，九月卒。他几十年活动的结果，“其条支、安息诸国至于海濒四万里外皆重译贡献”（《后汉书·西域传》）。他死后，他的儿子班勇承继了他的事业。汉家的号令通行于西域近百年。

造纸法的发明人蔡伦正与班超同时。《后汉书》卷一百八《宦者列传·蔡伦传》说：“建初（汉章帝年号）中（公元76——83年）为小黄门，及和帝即位（公元89年）转中常侍，豫参帷幄。”他于元兴元年（公元105年）奏上造纸法，正是班超死后的第三年。这时正是中国内地和西域交通畅达的时候。中国派到西域去的使者“相望于道”，西域各国的使者，甚至西域各国以外的使者“重译贡献”。东西文化交光互影。像纸这样伟大的发明当然会随了这些使者和商人向西域传布的。

19世纪末20世纪初。很多资本主义国家都派人到中国新疆来“探险”。[27]这些所谓“探险家”,所谓“学者”差不多都是挂羊头卖狗肉,都别有用心。他们测绘地图,为帝国主义的侵略政策服务;盗窃我国珍贵文物,运到外国去名利双收。他们到中国来“探险”的结果就是,中国的珍本古籍大量地陈列在伦敦、巴黎、柏林、波士顿等地的图书馆和博物馆里。这些人中间最著名的是:英国的斯坦因(M. A. Stein),法国的伯希和(P. Pelliot),德国的勒考克(A. von Le Coq)和格林威德尔(A. Grünwedel),瑞典的斯文赫定(Sven Hedin)。他们都不只一次地到过新疆,足迹遍新疆各地,偷走了不少的东西。1927年我们也组织过一次西北科学考察团到过新疆一带。以上这些团体或个人在新疆许多地方都发掘过,他们掘出了大量的木简、残卷以及其他文物。残卷有的是用纸写的。纸的种类不同,写成的时代也不同。归纳起来,加以排比研究,对中国纸传入西域的情况和分布的情况,可以得到一个大概的轮廓。现在我就在下面按地域来谈一谈。

### 敦煌及甘肃西部

20世纪初,斯坦因在这一带探险,找到一种织得很细致的淡黄色的布料子,经哈瑙塞克(Dr. Hanausek)的化验分析,发现里面含有桑科植物(Moracea)的树皮纤维,很可能就是构树(Broussenetia papyrifera),这是中国和日本常用的造纸原料。就发现的地方来看,可以断定是公元前1世纪的东西。这是一件有极重大的意义的事情。蔡伦于公元105年发明造纸法,在他以前100多年已经有了利用桑树皮织布的办法。可见他的发明不是从天上掉下来的,也是有所师承的。[28]

此外斯坦因还在古长城的一座烽燧的屋子里找到几封用粟特文写在纸上的信,以及其他残纸。根据种种理由可以断定,这些纸

是公元2世纪中叶的。上距蔡伦发明造纸法才四五十年，比斯文赫定以前在楼兰发现的纸大约还要早50年，可以说是现在发现的世界上比较古的纸。斯坦因于1910年，把纸样子送到维也纳去给著名的植物生理学家维斯那教授(Prof. von Wiesner)去化验。化验的结果证明，这些纸都是用破布褴褛制成的。先把褴褛捣成浆，然后用来造纸。用显微镜可以清晰地看出植物的纤维，这些无疑就是中国麻(Boehmeria nivea)的纤维。其中有一块纸就是用眼睛也可以看出纺织的痕迹，线是纵横交错地织在一起的。维斯那教授认为这块纸代表造纸法的一个更原始的阶段。是把薄麻织物改造成纸的一个初次的尝试。[29]

这结论看起来很平凡，但实际上却有非常重大的意义：它给世界造纸史解决了一个极重要的问题，原来欧洲人对造纸法发明的历史有过极不正确的看法。从马哥孛罗起，他们就认为纸是由阿拉伯人传到欧洲去的；但是传进去的是棉造纸，通用的褴褛纸却是14世纪末德国人或意大利人的发明。这种说法一直维持到19世纪末年，风行于当时的知识界，不管是通行的百科全书也好，著名的学者也好，大家都这样想。公元1884年以后，维斯那教授和喀拉巴差克教授(Prof. J. J. Karabacek)共同研究埃及纸，证明阿拉伯人最初造纸就用的是褴褛、麻布，而不用生棉。于是他们就修正传统的说法，认为褴褛纸是第8世纪撒马尔罕的阿拉伯人发明的，流传到埃及，然后传入欧洲。1901年以后，斯坦因在罗布诺尔发现了魏晋公牍残纸。经过维斯那教授的化验，发现这些纸虽然是桑皮造成的，但是里面已经搀杂了褴褛。于是他又把自己的学说修正了一下：第一个用褴褛造纸的不是阿拉伯人，但是纯粹用褴褛造纸的却仍是他们。一直到1906年斯坦因在古长城的烽燧中发现了这些用粟特文写在纸上的信，褴褛纸发明的真象才大白于世。原来发明的人既不是什么欧洲的德国人或意大利人，也不是撒马

尔罕的阿拉伯人,而是中国的人民,集大成的就是蔡伦。《后汉书·宦者列传·蔡伦传》里记述的用树皮、麻头、破布、鱼网造纸的方法完完全全合乎事实,没有一个字不真实的。[30]

在这里还有两件事情值得我们注意。一件就是在这里发现的纸写的残卷数量异常地少。发现了上千的木简,但是发现的残纸只有3件。从这里也可以看出这地方废弃之早。楼兰的废弃大概迟200年。在那里发现的纸与其他物品的比例是二比十,纸占百分之二十,比这里就多得多了,这充分表示出纸逐渐推广的情形。时代愈晚,用纸愈多,这就是纸逐渐传布的规律。第二件值得我们注意的事情是中国纸上写的是外国字:粟特文。蔡伦发明造纸法才四五十年,而外国人竟然就已经采用了中国纸,这件事实怎样解释呢?当时粟特康居一带的人民是古代的著名的国际商人。[31]《魏书》卷一〇二《西域传》粟特国:“其国商人先多诣凉土贩货,及克姑臧,悉见虏。高宗初,粟特王遣使请赎之,诏听焉。”[32]《隋书》卷八十三《西域传》康国:“善于商贾,诸夷交易,多凑其国。”《新唐书》卷二百二十一《西域传》下康国:“善商贾,好利。丈夫年二十去傍国,利所在无不至。”居住这一带的人民辗转贸易的情形可见一斑。他们首先采用中国纸,也就不足怪了。从这里也可以看出,中国纸和旧日的书写材料比起来,优越性一定是非常突出的,所以这些来往各国见闻极广的粟特人一接触到它,立刻就采用起来。[33]

斯坦因还在敦煌找到3张汉代纸写的残卷。[34]只残留下几个字,似乎是书信的样子。可以断定是公元后2世纪写成的。也是现存的比较古的纸。此外他还找到一些唐代的纸写的残卷。[35]他在敦煌石室里发现了很多纸写卷子,时代不同,文字也不同,里面也有用中国纸写的印度Pothi式的和阗文残卷。但是敦煌石室是古代的图书馆,在这里面发现的东西不代表什么地域性。

## 楼 兰

楼兰是汉代古城，当时在西域曾占重要地位。约在公元后第4世纪废弃，到现在已经有1600多年了。1900年这座古城的废墟又在新疆沙漠里被发现出来。在这废墟里斯文赫定发现了许多纸，粗的，灰色的，网似的，一直到最精细的微黄的信纸，各色各样的都有。书写的内容也各不相同，有公文、公牍，有私人贸易函件。这些函件也有写明日期的，像"正月二十日"、"三月十四日"、"三月二十三日"等，但没有年号，不能断定是哪一年写的。只有极少数有年号的：

嘉平四年（公元252年）三月

咸熙二年（公元265年）十一月

永嘉四年（公元310年）八月十九日

永嘉四年十月十二日

同时发现的木简，有年号的比较多一点：泰始二年（公元266年）、泰始四年（公元268年）、泰始五年（公元269年）、泰始六年（公元270年）、咸熙三年（公元266年）[36]、咸熙五年（公元268年）都有。把纸上写的年号和木简上写的一比较，就可以看出，纸跟木简是同时并用的。纸和木简的比例比200多年前的甘肃西部已经高得多了。但是木简仍占多数，所以我们可以断定，公元第三四世纪时在楼兰纸的应用还没有占优势。[37]

在楼兰废墟里发现的纸写本中最值得注意的是《战国策》残卷，是用汉代隶书写的，可能是公元后2世纪写成的。比起上面谈到的那几封粟特文的信可能晚四五十年。但也算是世界上比较古的纸之一了。[38]

后来斯坦因在罗布诺尔北面找到了一些纸写的残卷，时代跟在楼兰发现的相同。写出的年号是：

泰始六年(公元270年)

永嘉六年(公元312年)三月二十一日

永嘉六年二月十五日[39]

都是属于晋代的。

## 吐鲁番和高昌

吐鲁番主要是德国吐鲁番探险队的探测的目的地。20世纪初年,格林威德尔和勒考克去过好几次。日本的橘瑞超和野村荣三郎也到过。他们在这里找到许多古代珍贵的文物,其中也有许多纸写本的残卷。一般说起来,这里发现的古纸,在年代的古老上,比不上敦煌和楼兰一带发现的。普鲁士吐鲁番探险队在这里找到的比较古的纸是399年(晋安帝隆安三年)的。日本考古家在这里找到西晋元康六年(公元296年)写的《诸佛要集经》卷下。

从这些纸写本的残卷里可以看出两个特点。第一,在这里纸的应用范围比以前更扩大了。由于时代较晚,这也是必然的现象。吐鲁番是东方来的纸和西方南方来的文化碰头的地方。许许多多的外国文字都用中国纸来写。其中有维吾尔文、蒙古文、吐火罗文、摩尼教应用的波斯文和粟特文等;此外,还有希腊文。波斯文写的耶稣教圣经的赞美歌,据估计可能是450年左右写成的。采用中国纸的宗教有佛教、摩尼教和耶稣教。真可谓洋洋大观了。我们可以看到,在公元第5世纪以后,外国人采用中国纸已经到了什么程度了。中国西北科学考察团在高昌、交河二城中发现了许多维吾尔文残卷,[40]也可以证明这一点。

另一个特点就是,在这里发现了大量的汉文典籍的钞本。汉人文献发现的地点当然不限于吐鲁番、高昌,但是比较起来,这里发现的似乎更多一些。在吐峪沟发现了许多汉译佛典钞本残卷。西晋元康六年(公元296年)写的《诸佛要集经》,上面已经谈到,此

外还有西晋写的《道行般若经》卷九的断片和其他从西晋到唐代的佛经断片。汉人著作的断片也不少,其中有六朝钞本旧注《孙子》(《谋攻形篇》)、唐钞本《论语孔氏传(《子路宪问》)、唐钞《春秋左氏传》、唐钞《针经》、唐钞《神农本草》、唐钞《千字文》、唐钞《诗经》、唐钞《初学记》、唐钞《神仙传》、唐钞《论语》孔氏本郑玄注、唐钞《唐韵》、唐钞隋唐人诗。此外还有唐代文书断片。在喀喇和卓也发现许多六朝和唐钞本的汉译佛经。[41]为什么有这样多汉文典籍呢?《北史》卷九十七《西域传》:"国有八城,皆有华人。"可见两晋、南北朝时这里居住的华人之多。《西域传》又说:"文字亦同华夏,兼用胡书。有《毛诗》、《论语》、《孝经》置学官,弟子以相教授。虽习读之,而皆为胡语。"可见汉文化渗入之深。那么有这样多的汉文典籍,也就不足怪了。

## 焉　耆

在这里找到的主要是吐火罗文 A(焉耆文)和吐火罗文 B(龟兹文)的残卷。[42]另外还有梵文残卷。[43]焉耆就是玄奘《大唐西域记》里阿耆尼国。玄奘说:"文字取则印度,微有增损。"现在发掘出来的纸写本残卷完全可以证实这说法。

## 库　车

库车就是汉代的龟兹国,玄奘《大唐西域记》里的屈支国。关于这里的文字,玄奘说:"文字取则印度,粗有改变。"这观察也是正确的。在这里只找到了龟兹文纸写残卷,而没找到焉耆文的。[44]此外就是许多汉译佛典残卷,其中有西凉建初七年(公元 411 年)写的《妙法莲华经》,六朝写的《妙法莲华经》,六朝写的《般若经四摄品》,六朝写的《金光明经》,六朝写的《摩呵般若波罗蜜经》等。[45]

### 巴　　楚

在这里找到了龟兹文纸写本残卷。

### 叶尔羌

一个姓威伯(F. Weber)的牧师从一个阿富汗商人那里购得一些纸写本残卷,据说是在叶尔羌城南60英里一个地方找到的。这些残卷可以分为两部分:一部分是印度的,是用西北部的笈多字体写的;一部分是中亚的,是用中亚的天城体写的。写成的时间约公元500年以后。[47]

### 和　　阗

斯坦因在和阗废墟里发现了许多写在纸上的古和阗语残卷。最初只知道字母是印度的草体波罗谜,和以前Hoernle收集的在和阗买到的残卷完全相同。但是还不知道是什么语言。经过以后不断地研究才确定是古和阗语。[46]这些残卷是什么时候写成的呢?Hoernle从字体上估计,大约是8世纪。斯坦因在同一个地方发现的写明日期的中文残卷证实了这个估计。一个中文残卷是用薄纸写的,内容是一件申请书,索还一头驴子,日期是唐大历十六年(公元781年)二月六日。

此外斯坦因还找到一些梵文残卷。这些残卷写成的时代不会晚于7世纪。在安得悦(Endere),他找到了西藏文残卷,样子是印度Pothi,纸是黄色的,很粗,内容是《佛说稻秆经》(Śālistambasūtra)。写成的时代大约是第8世纪末叶。这是现存的最古的西藏文残卷。经维斯那教授的化验,这种纸完全是瑞香科植物(Thymelaeaceae)的浸软了的生纤维造成的,可能是像Daphne Papyracea(瑞香科的一种植物)一类的植物。现在尼泊尔造纸还用这

种东西。新疆不生长这种植物。所以这残卷大约不是在和阗本地写的,而是由西藏输入的。这种纸不像在新疆其他地方找到的纸一样,面上没有涂上一层淀粉的胶质,而是厚厚地抹上了一层没有提炼过的大米的淀粉。[48]

斯坦因在和阗河左岸马扎尔塔格(Mazār-Tāgh)找到一个寺院的账簿,里面记载着买纸的情形:

No.969,L.20[49]:出钱陆拾文,买纸一帖,供文历用。

No.970,L.14:出钱壹佰贰拾文,买纸两帖,帖别卌五文,笔两管,管别一十五文,抄文历用。

No.971,L.7:出钱壹佰文,买纸两帖,帖别五十文,供文历用。

No.971,L.9:十四日,出钱壹佰文,买白纸两帖,帖别五十文,糊灯笼卅八个,并补帖灯面用,出钱贰佰玖拾伍文。

这都是很有趣的记载。从这里我们可以看到,唐代纸的生产量已经很大,并不是什么贵重的东西了。

研究纸在古代西域传播的情形是一件异常复杂困难的工作。我上面只是根据现有的在考古方面获得的资料写出了一个大体的轮廓。从这个轮廓里我们可以看出以下几点:

第一,蔡伦发明造纸法以后不久,中国纸就传播到当时的西域去;

第二,纸到了西域,就为外国人所采用;

第三,靠近交通要道的城市都传到了;

第四,纸向西方传播的过程就是和以前那些古旧不方便的书写材料如木简等斗争的过程,也就是纸获得胜利的过程,时代愈

晚,纸占的比例愈大。

## 中国纸和造纸法传入阿拉伯和波斯的情形

根据最流行的说法,纸不是直接从中国传入印度的,而是经过伊斯兰教徒的中介,时间大约在八九世纪以后,所以我们在这里也有必要极简略地谈一谈中国纸传入阿拉伯的经过。又因为有些地方不可避免地要牵涉到波斯,所以中国纸传入波斯的情形也附带提到。

中国的纸和造纸法不是同时传入阿拉伯的。公元650—651年、707年中国纸就已经传入撒马尔罕,造纸法的传入要晚一点。《新唐书》卷五《玄宗本纪》:

> (天宝十载)七月,高仙芝及大食战于怛逻斯城,败绩。

《新唐书》卷一三五《高仙芝传》:

> (天宝)九载,讨石国,其王车鼻施约降。仙芝为俘献阙下,斩之。由是西域不服。其王子走大食乞兵。攻仙芝于怛逻斯城,以直其冤。

天宝十载(公元751年)的怛逻斯之战还见于《旧唐书》卷一百九《李嗣业传》、卷一二八《段秀实传》、《新唐书》卷一三八《李嗣业传》、卷二百二十一下《西域传·石国传》等。但是记述都非常简略,看不出什么问题,实际上这次战役的影响是异常重大的。中国造纸法的西传就和这次战役有关。[50]

有一个叫杜环的人在这次战役被俘,到了大食,回国后写了一

部书，叫做《经行记》。《通典》卷一九三《大食传》下引杜环《经行记》，杜环到了大食，在那里看到：

> 绫绢机杼金银匠、画匠。汉匠起作画者，京兆人樊淑、刘泚。织络者，河东人乐隈、吕礼。

这些作画的和织络的汉匠是否也是在这次战役中被俘的，他没有说明。他也没有说到被俘的造纸工人。但是根据阿拉伯方面的记载，在被俘的中国士兵里面有造纸工人。贝鲁尼说：

> 初次制造纸是在中国。
>
> 中国的战俘把造纸法输入撒马尔罕。从那以后，许多地方都造起纸来，以满足当时存在着的需要[51]。

这些造纸工人把自己的技术传授给阿拉伯人，从撒马尔罕向外传播，随了阿拉伯势力的扩张，愈传愈远，传到报达，传到达马司库斯，传到开罗，传到摩洛哥，终于传遍全欧洲，传遍全世界。

许多中世纪的阿拉伯旅行家和地理学者都在他们的著作里谈到中国的纸，例如第9世纪阿拉伯地理学者苏莱曼(Sulayman)说：“中国人大便后不是用水来洗，而是用纸擦。”[52]我们上面已经谈到，唐代纸的生产量已经很大，价格不贵。现在又得到一个证明。

阿拉伯文纸叫做Waraq，本来是叶子的意思。这说明，以前阿拉伯人大概也用过树叶子一类的东西做书写材料。中国纸输入后，这个字就用来表示这种新东西。另外还有几个外来字，也都是“纸”的意思。一个是qirtās或qartas，是从希腊文借来的。另一个是kāghad，这也是外来字，来源下面再谈。

在波斯文里纸也叫做kāghaz或kāghiz。中国和波斯，也和阿拉伯、印度一样，有极悠久的文化交流的历史。许多东西从波斯传

到中国来,也有许多东西从中国传到波斯去,像丝、茶、桃、杏等都是。纸也是其中之一,而且可以说是其中最重要的。有的东西带着原有的名字出国,到了波斯,并没有改名换姓,像茶(čāi)、钞(čāū)等。有的东西一出国就改名换姓。纸是属于哪一类呢?夏德(F.Hirth)认为波斯文的kāghaz或kāghiz是一个从中国借过去的字,就是中文"谷纸"两个字的对音。有的人赞成这说法,有的人反对。[53]但是这说法是很难成立的。

造纸法传入波斯大概也与怛逻斯战役有关。造纸业在波斯后来就发达起来。林则徐译,欧罗巴人原著,魏源重辑的《西南洋西印度巴社国》(《波斯国》):

> 产米、麦、盐、丝发、五采地毡、羊毛、绸缎、瓷器、纸、皮、宝石、铜、铁。[54]

纸竟成为波斯的名产了。

此外,中国的纸还用另外一种形式传到伊斯兰文化领域里去,波斯也包括在内:用纸币的形式,这就是旧日所谓"钞",波斯文把这个中国字借了过去。[55]纸币又是中国人一件伟大的发明。我们最晚在9世纪就已经有了纸币。[56]
马哥孛罗在他的游记里说:

> 他(大汗)要他们去拿一种树皮,就是桑树的皮。它的叶子可以喂蚕——这种树是这样多,许多地方都生满了这种树。他们拿的是介乎木头与表面粗皮之间的白色的皮。他们把这个制成一张张纸似的东西,只是颜色黑。作好之后,把它切成大小不同的块。[57]

就用这个来印制宝钞。伊本·白图泰(Ibn Batuta)也谈到中国的宝钞,他说:

> 所有到了这个国家的金银都熔化成块.正如我刚才所说的,买卖都用纸币,大如手掌,上面印着皇帝的玉玺。[58]

马哥孛罗于13世纪末来到中国,白图泰于14世纪来到中国。从他们的记载里可以看出纸币在当时流通的情形。既然在中国这样流通,这些到中国来的旅行家既然把它介绍出去,所以纸币在13世纪末年就传到了波斯,而且传过去的不仅仅是中国的宝钞,还有印制宝钞的办法。1294年凯卡图可汗(Kaikhatu Khan)因为挥霍过度,府库空虚,接受伊祖丁·木撒法尔('Izzuddīn Muzaffar)的建议,发行钞票。形式作法一切都模仿忽必烈,票面上甚至印上中国字,也用中国名字名之曰"钞"(čāū)。设立局所,专管发行钞票的事务,两三天以后,人民大哗,市场混乱,铺子都关了门。伊祖丁·木撒法尔被杀,这一幕悲喜剧就结束了。当时或者稍前一点,马哥孛罗正在波斯。

## 中国纸和造纸法传入印度的情形

我们上面已经把纸从中国出发传入印度的可能的道路都概括地追寻了一下。我们看到,蔡伦发明造纸法之后四五十年,也就是在2世纪中叶,中国纸已经到了西域。我们也看到,采用这种新的书写材料的不限于中国人,而且也有不少的外国人,其中可能就有印度人,或者和印度有密切关系的民族,因为在新疆发现的纸写本的残卷里面有梵文,也有古和阗文。古代新疆有留寓的印度人,他们接触到纸,并且采用了它,也是完全可能的。当时印度是属于广

义的西域范围以内的,和现在的新疆一带交通颇为方便。我们很难想象,在新疆的印度人,或者与印度人有密切关系的民族,尽管是少数人罢,采用了这种比起旧日那些树皮、树叶一类的东西便利到不知多少倍的纸,而不把它带到印度去。我们也很难想象,为什么一定要等几百年后的伊斯兰教徒才把纸带过去。只是根据以上这些极简单的理由,我们也可以推测到,伊斯兰教徒 12 世纪左右才把纸带到印度去的那种流行的说法是不可靠的。纸在这以前一定就到了印度。[59]

而事实也正是这样。

自从东汉末叶朱士行西行求法以后,中国和尚接踵到印度去留学,去求法。他们的主要目的多半是寻求佛经,带回国来翻译。印度古代是没有纸的。那种"师师口相传授"的办法,虽然中国古代也有过,但是后来就逐渐绝迹,中国和尚未必能在短期间内背诵几万伽陀。他们在国内用惯了纸,那些贝叶之流的东西用起来也未必顺手。对他们来说最切实可行的办法就是带了纸去钞录佛典。但是我遍检中国和尚游印的记录,包括法显的《佛国记》,玄奘的《大唐西域记》在内,却没有找到采用中国纸钞录佛经的记载。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二:"王请开讲,令法师论难,观之甚喜。又承远来慕学,寻读无本,遂给书手二十人令写经论。"但没有说明,用什么东西写,也许是纸,也许是贝叶。唯一的一个例外就是唐代的义净。

在他著的《梵语千字文》里我们找到"纸"这个字的梵文。关于这部书的真伪是有些争论的。这部书标明是"三藏法师义净撰"[60],前面有一个短序,最后写着"唐字千鬘圣语竟"。接着有一段"识语":

作阿阇梨多闻三藏法师胜义天之福生母父师和上先行一

切有情无上正等正觉精进天写有情利益。

最后附了一个尾巴《梵唐消息》。

此外还有一个别本的《梵语千字文》。沙门敬光曾作译注，附了一个短序：

《千文》一书，题曰义净撰，识者非无疑。盖依全真“唐梵文字”而制之，托名净师者也。然有益于初学既已不少，伪也，真也，何亦须言？故更附译注云尔。

写的日期是“安永癸巳（公元1773年）初冬望日。”别本最后有“《梵唐消息》终”等字样。

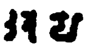
《大正新修大藏经》的雕藏都鉴不同意敬光这说法。他在《梵语千字文》后序里[61]说：

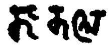
按斯《千字文》之为义净撰也，无所可疑。《千字文》后序曰：阿阇梨多闻三藏胜义天（Paramārtha-deva）之所作而精进天之所写也。玄奘之梵名为解脱天（Mokṣa-deva）或为大乘天（Mahāyāna-deva），胜义天者，盖义净之梵名也。《千字文》之内容亦证之者多多。

接着他举了许多例子。他的结论是：“依之观之，则斯书之为义净撰，岂可疑乎。全真之《梵唐文字》者，依义净《千字文》而制之。”

在《翻经大德兼翰林院待诏光定寺归兹国沙门礼言集》的《梵语杂名》里也有“纸”字的梵文。我现在把这些梵文字写在下面：

《梵语千字文》（kākali）[62]

附《梵唐消息》（śaya）[63]

《梵语千字文》(别本)　　(kākali)迦引迦哩[64]

附《梵唐消息》　 (śaya)舍也[65]

《梵语杂名》　　(kakari)迦迦里[66]

以上五个本子，梵文“纸”字的形式共有四种：

kākali

kakali

kakari

śaya

我们首先要声明，这四种形式虽然见于《梵语千字文》、《梵唐消息》和《梵语杂名》，实际上却不是什么“梵语”，是在任何梵文作品里都找不到的。它们都是外来的借字。

但是究竟是从哪种语言里，在什么时候借来的呢？这个问题和中国纸输入印度的时间和地点有密切的关系，我们应该来研究一下。śaya(舍也)这个字很怪，在我们知道的与中亚细亚有关的语言里找不到类似的字。关于这个字的来源我们目前还不能有什么肯定的意见，现在先不谈。我们在这里先谈其余的三种形式。我们上面已经说到，阿拉伯文纸叫做 kāghad，波斯文叫做 kāghaz 或 kāghiz。只从字形上也可以断定，kākali，kakali 和 kakari 和阿拉伯字和波斯字是一个来源。在印度 1395 年 12 月 7 日的一个马拉提(Marathi)写本里用了 kāgad 这个字来表示“纸”。在耆那教的著作里也很早就有 kāgada 和 kadgala 这两个表示“纸”的字。1396 年写成的一个 Ṛṣabhadevacarita 钞本里有 kāgad 这个字。[67]在现代印度语言里，印地文“纸”是 patra 和 kagaj 或 kāgad。[68]patra 是梵文，就是上面谈过的“贝叶”。乌尔都文是 kāgaz，泰米儿文是 kāgidam，马拉亚拉文是 kāyitam，坎拿大文是 kāgada。这些字和 kākali，kakali 和 kakari 也都是一个来源，它们之间是什么样的关系呢？就时间来说，义净和礼言收到他们的著作里的那几个“梵文”的“纸”字比起

以后印度方言里的“纸”字至少要早六七百年，是它们的祖宗。就形式来说，义净和礼言的“纸”字最后一个音节是-li或-ri，而不像后来印度方言里的“纸”字以-d 或-j 收声。无论是 l 或 r，d 或 j，大概都代表一个印度语言里不存在的辅音。究竟从哪种语言里借的这个字呢？过去有的学者认为，波斯字是源于中国，阿拉伯字又源于波斯。这一点我们已经谈到过。有的学者认为，这说法不正确，波斯字和阿拉伯字都源于土耳其文，原义是“树皮”。B. Laufer 就这样主张，他从土耳其方言里举出了许多例子。[69]但是这种说法我们也不能同意。在中亚细亚和新疆新发现的古代土耳其文（维吾尔文）残卷里我们找到这个字的更古的形式：kägdä，[70] kagda。这个字可能并不是什么土耳其字，而是从粟特文 kāγδi（k'γdyh）转化成的。我们都知道，粟特文是一种属于伊朗语系的语言，那么，土耳其文起源说也恐怕就很难成立了。[71]

义净于唐高宗咸亨二年（公元 671 年）启程到印度去，于武后证圣元年（公元 695 年）回国，来去都是海路。他接触到这个“梵文”的“纸”字决不会是在新疆，或中亚细亚一带地方，而是在印度。可见在 7 世纪末叶印度语言里已经有了“纸”字了。过去一般人都以为伊斯兰教徒于 8 世纪后进入印度，是他们把纸带到印度去的，kāgaz、kāgad、kāga j等字也是在这时候传入印度的。现在看起来，这说法是丝毫也站不住了。

我们还可以再进一步推测，印度既然至迟在 7 世纪末叶已经有了“纸”字，那么纸这个东西本身也应该至迟在 7 世纪末叶就已经到了印度。事实上正是这样。证据也是在义净的书里找到的。义净《南海寄归内法传》卷二：

> 其伞可用竹织之，薄如竹簟一重便得，大小随情宽二三尺，顶中复作，拟施其柄。其柄长短量如盖阔。或可薄拂以

漆,或可织苇为之,或如藤帽之流,夹纸亦成牢矣。[72]

必用故纸,可弃厕中。既洗净了,方以右手牵其下衣。[73]

卷四:

造泥制底及拓模泥像,或印绢纸随处供养。[74]

《南海寄归内法传》这部书主要讲的是南海方面的情形,特别是印度的情形,但是有的地方措辞模糊,不知道他究竟说的是什么地方。上面引的三条不一定全说的是印度。但是最后一条说的是印度却是可以肯定的,因为下文还有"西方法俗莫不以此为业"。从这里可以看出,义净到印度以前,换句话说,也就是7世纪末叶以前,纸已经到了印度。他在印度接触到"梵文"的"纸"字,也就不足怪了。[75]

以上谈的是中国纸输入印度的问题。造纸法怎样呢?在这方面我们的材料就比较少,很难做出什么结论。上面已经说到,至迟在7世纪末叶印度已经有了纸。这些纸是中国去的呢?还是印度人民制造的?我们可以肯定地说,当时大部分的纸是从中国去的,即便不是全部都是从中国去的话。至于造纸法是否已经输入,我们目前还不敢说。无论如何,造纸法的输入一定晚于纸。但逻斯之役是在751年,上距义净回国已57年。在这次战役中有中国造纸工人被俘,造纸法因而传入阿拉伯,又从阿拉伯辗转传入印度也是完全可能的。

中国纸和造纸法传入印度以后,虽然还不能一下子就代替了旧日那些贝叶、树皮之类的东西,但自11世纪末叶起,印度纸写本的数目就逐渐多了起来。正如在新疆一带,在印度我们也可以看出纸和那些古旧的书写材料斗争的情形,以及纸逐渐占上风的情

形。纸的胜利就表示文化传播的加速和扩展。等到中国发明的印刷术,不管是直接地或是间接地,传入印度以后,那更是锦上添花,纸与印刷术配合起来,对文化传播和推进的作用就更大了。

至迟在15世纪初年印度已经建立起自己的造纸工业。明初马欢随郑和下西洋,于1406年到了印度孟加拉。在他著的《瀛涯胜览》里,他记述榜葛剌(孟加拉)的纸:

> 一样白纸,亦是树皮所造,光滑细腻,如鹿皮一般。[76]

巩珍也是随郑和下西洋的一个人,在他的《西洋番国志》里,也说到孟加拉的纸:"一等白纸,光滑细腻如鹿皮,亦有是树皮所造。"[77]黄省曾的《西洋朝贡典录》谈到孟加拉的出产,"有桑皮纸"。我们上面已经说到过在敦煌附近发现的公元前1世纪用桑皮织成的布,蔡伦用来造纸的原料中也有树皮一项。现在印度造纸用桑皮,其一脉相传的痕迹可谓显而易见了。在《瀛涯胜览》的另一个本子里,记述稍有不同:"布有白者,树皮制成,腻滑光润如鹿皮。"[78]《皇明世法录》卷八十一也说:"白树皮布,腻润与鹿皮等。"这里说的显然都是一件东西;但是为什么有的书上说是纸,有的又说是布呢? 这种用桑树皮制成的纸既然"腻润与鹿皮等",把它误看成布,也是很可能的。

中国造纸法输入印度以后,就逐渐发展起来。到现在印度造纸工业已经有了相当大的规模。除了机器造纸以外,手工造纸业仍占相当重要的地位,甚至有专门机构来鼓励推动这种手工业。我并不是说,中国造纸法传入印度以后就原封不动地保留下来,中间也有过许多改进与发展;但是无论如何,最初的方法总是从中国传去的,中国造纸法对于印度总算是源远流长了。[79]

以上根据现有的材料简略地把中国纸和造纸法传入印度的经

过追寻了一下。将来有了新材料，特别是考古方面的材料，本文里面许多说法说不定都要补充或修正的。我在本文一开头就说到，中国纸和造纸法的传布史是一个极大而又极有意义的题目。同时也是一个极其复杂的题目，连中国纸和造纸法传入印度的这个小题目也有很多问题。我现在的这个尝试只能算是一个开端。

## 注　释

〔1〕关于中国纸的历史参阅桑原隲藏《东洋文明史论丛》第 93 - 118 页，《纸の历史》；内藤虎次郎《东洋文化史研究》第 75 - 84 页，《纸の话》；劳干：《论中国造纸术之原始》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第 19 本；傅振伦：《中国纸的发明》，《历史教学》1955 年 8 月；袁翰青：《造纸在我国的起源和发展》，《科学通报》，1954 年 12 月号；王明：《蔡伦与中国造纸术的发明》，《考古学报》，第 8 册。

〔2〕Th. Lindner，《世界史》，第 4 册，第 8 节。

〔3〕Thomas Francis Carter，《中国印刷术的发明及其西传》(The Invention of Printing in China and its Spread westward)，New York，1925，第一章。

〔4〕《后汉书》，卷一百八，《蔡伦传》说："伦乃造意用树肤、麻头及敝布、鱼网以为纸。元兴元年奏上之。"《东观汉纪》卷二十《蔡伦传》注："案一本作伦典尚方作纸，用故麻名麻纸，木皮名谷纸，，鱼网名网纸。"实际上，这种造纸的方法可能已经在民间肇端，蔡伦只是把这方法提高了一步，集其大成。《学斋占毕》卷二，纸笔不始于蔡伦蒙恬："又如蔡伦乃后汉时人，而前汉《外戚传》云：赫蹄书，注谓赫蹄乃小纸也，则纸字已见于前汉，恐亦非始于蔡伦。"

〔5〕印度学者 P.K.Gode 写过一篇关于中国纸输入印度的论文：《中国纸输入印度考》(Migration of Paper from China to India)，1944，但不详细。

〔6〕贝鲁尼：《印度》(Alberuni's India)，ed. by Dr. Edward G. Sachau，London 1914，p.171。

〔7〕《大正新修大藏经》卷五一，页八五九中(下面缩写为㊅ 51，859b)。

〔8〕㊅ 51,865b—c。

〔9〕㊅ 50,714c。

〔10〕贝鲁尼《印度》,p.171。

〔11〕㊅ 54,1102a。

〔12〕Richard Pischel, 迦梨陀娑的《沙恭达罗》(Kalidāsa's Śakuntalā),Harvard Oriental Series, Vol. 16,1922,iii,18,3—4。

〔13〕㊅ 51,864b。

〔14〕同上

〔15〕㊅ 54,229b—c。

〔16〕㊅ 50,238a。

〔17〕㊅ 50,428c。《佩文韵府》,卷一百六:"梵夹,贝叶经也。以板夹之,谓之梵夹。"所以贝叶经都以夹计。"夹"有些本子作"甲"。

〔18〕㊅ 50,430b

〔19〕㊅ 50,432c。

〔20〕㊅ 50,437c。

〔21〕㊅ 50,456c。

〔22〕㊅ 50,718b。

〔23〕㊅ 50,719a。

〔24〕参阅《新唐书》卷二二一上,《西域列传》,天竺国。

〔25〕㊅ 51,981b。

〔26〕㊅ 50,734b。

〔27〕参阅向达译《斯坦因西域考古记》附录。

〔28〕Aurel Stein,《西域考古图记》(Serindia),Oxford 1921,p.650。

〔29〕Aurel Stein,《西域考古图记》P. 673—674。参阅 A. Hermann,《楼兰》(Loulan),Leipzig 1931,P.110;Aurel Stein,《西域考古记》(On Ancient Central Asian Tracks), London 1933,p.188;向达译,《斯坦因西域考古记》,第 133 页。

〔30〕参阅姚士鳌:《中国造纸术输入欧洲考》,《辅仁学志》第一卷第一期,第 75—80 页;Aurel Stein,《西域考古图记》,p.673—674;A.F.Rudolf Hoernle,《谁是褴褛纸的发明者?》(Who was the Inventor of Ragpaper),JRAS.,1903。

〔31〕关于康居与粟特(Sogdiana)异同的问题,请参阅白鸟库吉《粟特国考》,王古鲁译《塞外史地论文译丛》第二辑,商务印书馆,1940年版。

〔32〕《北史》卷九七《西域传》,字句几乎完全一样。

〔33〕粟特文纸写的残卷在新疆一带发现的很多,但时代都比较晚。参阅《粟特文残卷》(Codices Sogdiani),Monumenta Linguarum Asiae Maioris,Ⅲ,par E. Benveniste, Copenhague 1940;《粟特文残卷》(Textes Sogdiens),Mission Pelliot en Asie Centrale,série in-quarto,Ⅲ,Paris 1940。其他零星散见各杂志的还不少。

〔34〕见Éd. Chavannes,《斯坦因在东土耳其斯坦发现的中文文书》。(Les Documents Chinois, découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental),Nos 706—708。

〔35〕同上,Nos 710—719。

〔36〕按咸熙系魏纪远,魏亡于咸熙二年。咸熙三年和咸熙五年之出现,恐系人不知,或有意用之。

〔37〕参阅August Conrady,《斯文赫定在楼兰发现的中文写本及其他零星物品》(Die chinesischen Handschriften und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Lou-lan),Stockholm 1920。

〔38〕参阅同上,P.33;A.Hermann,《楼兰》,p.109—110。

〔39〕《中文文书》(Les Documents Chinois), deuxième section: documents de l'époque des Tsin, No.896,No.910,No.912。

〔40〕黄文弼:《高昌》,第一分本,《西北科学考察团丛刊》之二,考古学第一辑,《新疆发现古物概要》。明高濂《遵生八笺》:"高昌国金花笺亦有五色,有描金山水图者。"可见高昌又以金花笺著名了。

〔41〕香川默识编:《西域考古图谱》。

〔42〕《吐火罗文残卷》(Tocharische Sprachreste), herausg. von E. Sieg und W. Siegling, Berlin und Leipzig 1921。

〔43〕黄文弼:《高昌》,第一分本。

〔44〕黄文弼:《高昌》,第一分本;《吐火罗文残卷》,I.Band, Die Texte,p.Ⅳ。

〔45〕《西域考古图谱》。

〔46〕Gode,《中国纸输入印度考》,p.209—210引用Katre, Indian Textual Criti-

cism p.135,Katre 原书未见。

〔47〕《和阗文残卷》(Codices Khotanenses),Monumenta Linguarum Asiae Maioris II, ed. by H.W.Bailey, Copenhagen 1938。

〔48〕M. Aurel Stein,《沙埋和阗废址记》(Sand-buried Ruins of Khotan),London 1903, p.296 sqq, 404,416;《古和阗》(Ancient Khotan),Oxford 1907,p.135, 247,269 sq. 369,426。

〔49〕这号码是 Chavannes,《中文文书》里面的。

〔50〕关于这次战役的考证,参阅姚士鳌:《中国造纸术输入欧洲考》,《辅仁学志》第一卷第一期;白寿彝:《中国伊斯兰史纲要参考资料》,《怛逻斯战役和它的影响》。

〔51〕贝鲁尼:《印度》,p.171。

〔52〕《两个回教游历家关于古代印度及中国的记述》(Ancient Accounts of India and China by two Mohammedan Travellers),Transl.by Eusebius Renaudot, London 1733,p.14。

〔53〕B.Laufer:《中国伊朗文化交流》(Sino-Iranica),Chicago 1919,p.557—559; Karabacek 和 Hoernle(JRAS.,1903,p.671)都同意这说法;Philip K.Hitti:《阿拉伯民族史》(History of the Arabs),p.414 也同意。

〔54〕《海国图志》,正集,中,卷二十三。

〔55〕《伊朗语言学纲要》(Grundriss der iranischen Philologic), 1. Band, 2. Abteilung,p.7。

〔56〕关于中国纸币,参阅 Laufer,《中国伊朗文化交流》,p.560—564; Henry Yule:《马哥孛罗游记》(The Book of Ser Marco Polo),vol.1,p.426—430。

〔57〕Henry Yule:《马哥孛罗游记》,vol.1,p.423.。

〔58〕见 Henry Yule:《东域记程录丛》(Cathay and the Way thither),vol.IV,p.112. 其他中世纪西方旅行家谈到中国钞的还不少,例如 13 世纪的阿尔明尼亚的海顿(Hayton)(见 Yule:《东域记程录丛》vol.I,p.259);14 世纪意大利的裴哥罗梯(Francis Balducci Pegolotti)(见同书,vol.III,p.149—151)。

〔59〕有的印度学者认为印度在纪元前 3 世纪已经有了纸;参阅 H.R.Kapadia:《古文书学大纲》(Outline of Palaeography),Bombay University Journal, 1938,

May,p.105。这说法缺少可靠的根据,印度学者也不承认;参阅 P.K. Gode:《中国纸输入印度考》,p.218。

〔60〕㊅ 54,1190a。

〔61〕㊅ 54,1196b~c。

〔62〕㊅ 54,1191a。

〔63〕㊅ 54,1195b。

〔64〕㊅ 54,1201b。

〔65〕㊅ 54,1213c。

〔66〕㊅ 54,1233a。另外一个本子作 kakali。

〔67〕P.K.Gode:《中国纸输入印度考》,p.215,218。

〔68〕S.H.Kellogg:《印地语法》(A Grammar of the Hindi Language),London 1938, p.40。

〔69〕B.Laufer:《中国伊朗文化交流》,p.559。

〔70〕F.W.K.Müller:《古代土耳其文(回鹘文)论丛》(Uigurica II),APAW.1910, S.70,《佛说大白伞盖总持陀罗尼经》。

〔71〕A. von Gabain:《古土耳其语法》(Alttürkische Grammatik),Leipzig 1941,p. 313。

〔72〕㊅ 54,215b。

〔73〕㊅ 54,218b。

〔74〕㊅ 54,226c。

〔75〕义净《大唐西域求法高僧传》卷下(㊅ 51,11a):"净于佛逝江口升舶附书,凭信广州,见求墨纸,抄写佛经,并雇手直。"可见义净曾在佛逝江口向中国索要过纸墨。

〔76〕冯承钧校注:《瀛涯胜览》,商务印书馆版,第 61 页。

〔77〕此条蒙向达先生抄示,谨此志谢。参阅《历史研究》1954 年第 2 期第 52 页。

〔78〕见张星烺《中西交通史料汇篇》第六册,第 503 页。

〔79〕马克思在《资本论》里,许多地方都谈到造纸。在第 1 卷第 4 篇第 13 章 VIII《近代手工制造业》里他谈到英国贮藏了无数的褴布用来造纸(郭大力、王亚南译本第 1 卷,第 564—565 页)。在第 13 章 I《机器的发展》里,

他说,在中国和印度造纸工业还有两种不同的古亚西亚的形态(同书,第459页)。

# 中国蚕丝输入印度问题的初步研究

蚕丝是中国古代伟大的发现之一,在全世界各国中,中国是最先发现蚕丝的国家。正如我国其他伟大的发明或发现一样,它一旦被发现了,就不会停留在本国,而是向外国传布。中国蚕丝的向外传布可能在公元前三四百年以前已经开始了。丝的贸易对古代中西的交通,甚至对古代中西各国的历史有极大的影响。横亘欧亚的“丝道”是众所周知的。所以中国蚕丝传布的历史一向是东西各国学者一个极其喜爱的研究题目。本文想研究的只是这个大题目中的一个小题目,一个过去还没有任何人系统地深入地研究过的小题目:中国蚕丝输入印度的问题。中国蚕丝的输入印度在中印两个伟大民族文化交流史上无疑是一个重大的事件,我们必须研究清楚。

要想谈中国蚕丝输入印度的问题,不可避免地就要牵涉到中国蚕丝输入波斯的过程,所以本文就包括以下几个项目:

一、中国古代蚕丝的发现。

二、蚕丝在古代西域的传布。

三、中国蚕丝输入波斯的过程。

四、蚕丝在古代西南的传布。

五、中国蚕丝输入印度的过程:

1.南海道。

2.西域道。

3.西藏道。

4.缅甸道。

5.安南道。

## 一、中国古代蚕丝的发现

根据中国向来的传说,黄帝的妃子嫘祖(时间很难确定,但总在公元前2000多年)是首先发现蚕丝的人。[1]但是这决不会是事实。像蚕丝这样伟大的发现决不会是一个人在短期间就可以完成的。古代劳动人民在生产活动中与大自然有密切的接触,经过长期的细致的观察,逐渐发现某一种虫子结成的茧可以拿来抽成丝,而这丝又可以织成衣料。这就是所谓"野蚕"丝。再进一步才把"野蚕"变为"家蚕"。这经验是劳动人民穷年累月积累成的,把它说成是某一个妃子的功绩是不合客观发展规律的。

但是这传说也有它的意义,它暗示给我们,中国人民一定在极早的时候就发现了蚕丝。因为黄帝相传是汉族的始祖,古代人民把蚕丝的发现权推到始祖的妃子身上,可见他们也认为这发现是由来已久了。而事实也正是这样。从"卜辞"来看,商代已经有了桑树,有了丝和帛。[2]金文里也有"丝"字,是像成束的丝的形状的。[3]虽然还没有发现单独用的"丝"字,但是作偏旁用是常见的。所以至迟在商代(公元前1563年〔?〕—1066年〔?〕)中国已经有了养蚕织帛的手工业。[4]《晋书》卷一六《食货志》:"〔辛纣〕宫中以锦绮为席,绫纨为荐。"假如这话靠得住的话,在商代的王宫里,丝的应用已经很广了。

中国最古的书里也都有关于丝的记载。《尚书·禹贡》:

> 兖州:桑土既蚕,是降丘宅土……厥贡漆丝,厥篚织文。
> 青州:岱畎丝、枲、铅、松、怪石……厥篚檿丝。

徐州:厥篚玄纤缟。

扬州:厥篚织贝。

荆州:厥篚玄纁、玑、组。

豫州:厥贡漆、枲、絺、纻。厥篚纤纩。

《禹贡》不是禹时代的书,这是学者们所公认的。但是至晚也是周代的书。[5]从这记载里可见周代蚕丝分布之广。兖州、青州、徐州、扬州、荆州、豫州都产丝。当时的天下没有后代这样大,这样多的州都产丝,几乎可以说是遍天下了。

在《诗经》里也有许多地方谈到丝[6]。有没有染色的"素丝",也有染过色的丝(《邶风·绿衣》:"绿兮丝兮")。丝可以制衣服,也可以制带子(《曹风·鸤鸠》:"其带伊丝")。应用很广。而且还可以用来交换其他的物品。《卫风·氓》:"氓之蚩蚩,抱布贸丝,匪来贸丝,来即我谋。"可以为证。丝已经织成了锦(《卫风·硕人》:"衣锦褧衣")。[7]在纺织技术方面又进了一步。《诗经》里也谈到蚕(《豳风·七月》:"蚕月条桑";《大雅·瞻卬》:"休其蚕织")和桑(《鄘风·桑中》:"期我乎桑中","定之方中","降观于桑";《卫风·氓》:"桑之未落")。《礼记》里同样有关于蚕桑的记述:《月令》:"季春之月,蚕事既登,分茧称丝。"最古的子书里,像《孟子》、《墨子》、《庄子》等,都谈到丝。《孟子·梁惠王》上:"五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。"[8]《墨子》和《庄子》都是丝麻并举,这两种东西可能就是当时最普通的衣料,[9]而丝似乎又比较贵重些,因为50岁以上的老人才能穿丝衣服。《荀子》二十六《赋篇》还专为蚕写了一篇赋:"功被天下,为万世文。礼乐以成,贵贱以分。养老长幼,待之而后存。"对蚕也可以说是推崇备至了。

《周礼·天官冢宰》上:

典丝，下士二人，府二人，史二人，贾四人，徒十有二人。
典枲，下士二人，府二人，史二人，徒二十人。

此外还有“掌染丝帛”的染人。《冬官》：“设色之工五。”可见染丝的技术已经达到相当高的水平。《天官冢宰》下：

仲春，（天官内宰）诏后帅内外命妇始蚕于北郊，以为祭服。

《春秋》桓十四年《谷梁传》也说：“王后亲蚕，以共祭服。”蚕丝一定是在日常生活中已占很重要的地位，皇后才会每年亲自来举行养蚕的仪式。[10]这种仪式一直传了下来，汉、魏、晋、宋、北齐、后周、唐等朝代的皇后都举行过。[11]蚕丝对中国人民生活的重要意义也概可想见了。

以上列举的中国古书中关于蚕丝的记载在近代考古发现中得到了证明。我们知道，用丝织品或布料包裹铜器，在土里埋得时间久了，丝织品或布料就会凝结在铜器上，形成清晰的花纹。安阳出土的铜器上有的就有这样的花纹。瑞典的学者维维·锡尔万（Vivi Sylwan）研究过一只铜斧和另一件铜器上的花纹，她的结论是，中国在殷代不但已经有了丝，而且织丝的技术已经相当发达，在这以前必已有很长的历史了。[12]过去有的学者认为，中国在汉代还没有织斜纹的技术，这种技术是从西方传入中国的。[13]殷代铜器上的花纹证明这说法是不正确的。此外，中国考古学者在山西西阴村发掘新石器时代的遗址，掘出了一个半割开的丝似的茧壳。“用显微镜考察，这茧壳已经腐坏了一半，但是仍旧发光；那割的部分是极平直。”虽不敢断定这就是蚕茧，但也没有什么证据断定它不是。[14]假如立刻就断言，中国新石器时代已经有了养蚕业，似乎证

据还薄弱一些;但是假如把考古学提供的这些证据和中国古代文献里那些记述结合起来看的话,恐怕没有人会否认中国蚕业已经有极长的历史这个事实吧。

## 二、蚕丝在古代西域的传布

古代西域是没有蚕丝的。《史记》卷一二三《大宛列传》:

> 自大宛以西,至安息,国虽颇异言,然大同俗相知言……其地皆无丝漆,不知铸铁器。

但是这只是说,当地不产丝,并不是说,那里根本没有丝。丝是有的,不过都是从中国内地传过去的。有名的横亘欧亚大陆的"丝道"就通过西域。

中国古代史籍里有很多关于丝传布到西域去的记载。中国皇帝最喜欢把丝织品"赐"给西域各国。《后汉书》卷一一九《南匈奴传》说到,中国皇帝赐给单于"黄金锦绣,缯布万匹",又赐"彩缯千匹,锦四端","赐单于母及诸阏氏、单于子及左右贤王、左右谷蠡王、骨都侯有功善者缯彩合万匹",而且还是"岁以为常"。这种办法一直传下来。《晋书》卷一一三《苻坚传》上:

> 先是梁熙遣使西域,称扬坚之威德,并以彩缯赐诸国王。

《旧唐书》卷一〇四《高仙芝传》:

> 军到,首领百姓必走入山谷,招呼,取以敕命,赐彩物等。

《新唐书》卷二二一下《西域传》：

> 出诏书召慰，赐缯彩。

《册府元龟》卷九六四：

> 赐〔护密王〕紫袍金带七事，并杂彩五十匹。

到了明朝，皇帝们一直还是用这种办法，《明史》里有很多记载。为什么总是用这种办法呢？丝织品在西域一定是很贵重的东西，很被重视，中国皇帝才用它来拉拢西域各小国的君长。《法苑珠林》卷四："胡人见锦，不信有虫食树吐丝所成。"〔15〕也足以证明，丝在西域人眼中是一种很奇妙神秘的东西。

最初丝传到西域，除了经过商人的运输以外，大概就通过这种赐的办法。长途跋涉，运输有困难。赐嘛，也只有君长贵族能够得到。所以传过去的丝一定不会太多，因而价钱也就不会便宜。只有酋长和贵族们能穿得起丝衣，一般老百姓是没有份的。许多旅行中亚的和尚对当地人民的服饰都有精确的记述。《高僧法显传》：

> 〔鄯善国〕衣服粗与汉地同，但以毡褐为异。〔16〕

玄奘记载得更详细，他几乎把每个他到过的国家的衣服材料都记下来了。《大唐西域记》记载：阿耆尼国："服饰毡褐"〔17〕；屈支国："服饰锦（似为毡之误）褐"〔18〕；跋禄迦国："细毡细褐，邻国所重"〔19〕；素叶水城："人衣毡褐"〔20〕；窣利："服毡褐衣皮氎"〔21〕；睹货逻国："多衣氎，少服褐"〔22〕；迦毕试国："服用毛氎，衣兼皮褐"〔23〕；

活国:“衣服毡褐”[24];呬摩咀罗国:“衣毡皮褐”[25];钵铎创那国:“多衣毡褐”[26];屈浪拏国:“多服毡褐”[27];达摩悉铁国:“衣服毡褐”[28];尸弃尼国:“皮褐为服[29];商弥国:“多衣毡褐”[30];朅盘陀国:“衣服毡褐”[31];乌铩国:“衣服皮褐”[32];佉沙国:“出细毡褐,工织细毡氍毹”[33];瞿萨旦那国:“少服毛褐毡裘,多衣绝绸白毡”[34]。法显和玄奘的记载完全一致。当地人民的衣服不是毡(毛织品),就是褐(粗麻布)。[35]

君长的衣服怎样呢?他们穿的是绫罗锦绣和棉布(白叠)。《魏书》卷一〇二《西域传》(又见《北史》卷九七,《隋书》卷八三):

> 其王索发,冠七宝金花,衣绫罗锦绣白叠。

《洛阳伽蓝记》卷五:

> 至于阗国,王头著金冠似鸡,帻头后垂二尺生绢广五寸以为饰。[36]

> 〔嚈哒国〕王著锦衣……嚈哒国王妃亦著锦衣,垂地三尺,使人擎之。[37]

《慧超往五天竺国传》:

> 〔胡密〕住居山谷,处所狭小。百姓贫多,衣著皮裘毡衫,王著绫绢叠布。[38]

这里说得最清楚,对比最尖锐。平民中唯一的例外就是音乐家,可能是因为职业的关系,非穿漂亮一点不行。《唐书》卷二九《音乐

志》记载高昌乐、龟兹乐、疏勒乐、康国乐、安国乐，舞人和工人衣服上都有锦，这恐怕也只是为了君长们赏心悦目，不能以常情论了。

君长中也有不知道绢可以制衣服的。《慧超往五天竺国传》：

> 彼王(箇识匿王)常遣三二百人于大播蜜川劫彼商(?)胡，及于使命。纵劫得绢，积在库中，听从坏烂，亦不解作衣著也。[39]

这大概是因为他穿惯了“皮裘毡衫”，只能算作例外。

除了做衣料之外，绫、绢和锦等丝织品还可以用作交换货物的媒介。《大慈恩寺三藏法师传》卷一记载，高昌王麹文泰赠给玄奘“黄金一百两，银钱三万，绫及绢五百匹，充法师往还二十年所用之资”。此外还写给屈支等二十四国二十四封信，“每一封书附大绫一匹为信，又以绫绢五百匹，果味两车，献叶护可汗”。[40]叶护可汗“又施绯绫法服一袭，绢五十匹”。[41]迦毕试王也赠给法师纯锦五匹。[42]《慧超往五天竺国传》也记载了：“此胡蜜王兵马少弱，不能自护，见属大寔所管。每年输绢三千匹”。[43]绢绫和黄金、银钱并举，绢还可以当作贡物来输送，这就充分证明，在古代西域，也和在中国内地一样，在极长的时间内，绫和绢都是货物交换的媒介，和金钱同时流通。[44]

以上谈到的那些绫、绢、锦等大概都是从中国内地运到西域去的，西域本地是不是也出产这些东西呢？中国史书上间或也有西域养蚕的记载。《魏书》卷一〇二《西域传》焉耆国：

> 养蚕不以为丝，唯充绵纩。[45]

《隋书》卷八三《西域》说高昌国“宜蚕”。[46]耶律楚材《西游录》：

〔寻斯干〕有桑不能蚕,皆服屈眴。

有的是养蚕不能缫丝,有的有桑树而不能养蚕,这些国家绝不会织出绫、绢、缎、锦的。养蚕而又能缫丝的恐怕只有和阗一国。玄奘《大唐西域记》卷一二瞿萨旦那国:

昔者此国未知桑蚕,闻东国有之,命使以求。时东国君秘而不赐,严敕关防,无令蚕种出也。瞿萨旦那王乃卑辞下礼,求婚东国。国君有怀远之志,遂允其请。瞿萨旦那王命使迎妇,而诫曰:"尔致辞东国君女:我国素无丝绵桑蚕之种,可以持来,自为裳服。"女闻其言,密求其种,以桑蚕之子置帽絮中。既至关防,主者遍索,唯王女帽不敢以验。遂入瞿萨旦那国,止麻射伽蓝故地。方备仪礼,奉迎入宫。以桑蚕种留于此地。阳春告始,乃植其桑。蚕月既临,复事采养。初至也,尚以杂叶饣卜(饲)之。自时厥后,桑树连荫。王妃乃刻石为制,不令伤杀;蚕蛾飞尽,乃得治茧。敢有犯违,神明不祐。遂为先蚕建此伽蓝。数株枯桑,云是本种之树也。故今此国,有蚕不杀,窃有取丝者,来年辄不宜蚕。〔47〕

西藏也有这个传说,内容差不多:国王毗阇耶阇耶(Vijayajaya)娶中国公主哲捏霞(Pre-nye-shar)。她想把蚕带到于阗(Liyul)去,于是就在玛杂(Ma-dza)这个地方养了一些。中国大臣想从中破坏,告诉国王,蚕会变成毒蛇。国王听信了他的谗言,把蚕室放火烧掉。公主抢出了一些,后来缫出丝来,制成衣服,穿在身上,把详情告诉国王。国王大悔。〔48〕这是不是只是一个传说呢?恐怕不是,这可能是个历史事实,因为正史里也有记载。《新唐书》卷二二一上《西

域传》于阗：

> 初无桑蚕，丐邻国，不肯出。其王即求婚，许之。将迎，乃告曰："国无帛，可持蚕自为衣。"女闻，置蚕帽絮中。关方不敢验。自是始有蚕。女刻石约无杀蚕，蛾飞尽得治茧。

这记载虽简短，但与《大唐西域记》完全相同，可见历史上是有过这样一件事情的。而事实上和阗是古代西域唯一的养蚕出丝的地方，这传统一直维持下来，到现在还没有中断。[49]

以上根据中国古代史籍和游记简略地叙述了一下中国蚕丝传布到西域去的情形。19 世纪末 20 世纪初资本主义国家的"探险家"在新疆一带作的考古发掘工作给中国古书里的记载提供了强有力的证明。现在我就在下面按地域来谈一谈。

### 敦煌、玉门关及甘肃西部

自 1900 年至 1916 年英国的斯坦因（M.A.Stein）曾三次到新疆去探险。在这里他掘出了不少的极有价值的古代文物，其中也有丝和丝织品。在敦煌他找到丝信封[50]，兵士的丝衣料[51]，写在丝上的私人信[52]。他还找到花锦[53]和丝绣[54]。在敦煌千佛洞里他找到的丝织品数量更多，其中有装订书籍用的丝[55]，作画用的丝[56]，捆经卷用的丝带子[57]。在这里也找到花缎[58]和绫[59]，也有丝绣[60]。在长城的极西端玉门关一带他找到了写在丝上的私人书信[61]，丝裹的窣利文纸卷[62]。最值得我们注意的一件事情就是，在千佛洞发现的丝织品上的花样可以明显地分为两类：绝大多数的花样都是中国风味的，但是其中也有一小部分，图案是波斯萨珊王朝特有的。丝既然是从中国内地传进来的，为什么花样会是波斯的呢？原因是，在中国第 7 世纪或第 8 世纪初期的丝织品

的花样上我们可以很明显地找到波斯萨珊王朝艺术的影响，一方面中国艺术影响了波斯艺术，另一方面我们也接受了波斯的影响，这在其他方面也可以看到，丝织品不过是其中的一部分而已。[63]

斯坦因在玉门关找到一块没有染色的丝，虽然也有损伤，但是原有的两端的边缘都还保留下来。原长 19 吋半。在一端用早期贵霜王朝的婆罗谜字体写着四个字，共 11 个音节，用的是深黑墨汁：

〔ai〕ṣṭasya paṭa giṣṭi ṣapariśa

第一个字意义不明，第二个字是“丝”，第三个字是“一虎口长”，第四个字是“46”（Lüders 读作 capariśa“四十”），总起来是“……丝长四十六虎口”。中国古代输出的丝都是卷起来的，假如每到一处都打开来用尺量，那就未免太麻烦了。所以就在一端标明长度。[64]但是四十六虎口究竟是多长呢？斯坦因另外在这里还找到一块写着中国字的丝条，上面的字是：

> 任城国亢父绸一匹，幅广二尺二寸，长四丈，重二十五两，直钱六百一十八。[65]

这丝条也是标明长度的。这里说的四丈又是多长呢？斯坦因在敦煌找到两个后汉时代的木尺，每尺十寸，每寸二二·九公厘，[66]那么一丈就是二公尺二公寸九公分，四丈就是九公尺一公寸六公分。估计当时输出的丝，不管是用中文标明长度，或是用印度文标明长度，这长度总应该有一个固定的标准，印度文标出的四十六虎口可能就等于中国汉代的四丈，也就是可能等于九公尺一公寸六公分了。[67]这里值得特别注意的是，这标明长度的字是印度俗语，而字母又是婆罗谜。这最少告诉我们两件事情：第一，贩丝的人可能就是印度人；第二，婆罗谜字并不像一般人那样想的，是随了佛教才

传到西域的,而印度俗语在公元前后几十年内已经成为西域一带的商业通用语言了。

### 楼　兰

斯坦因在这里找到了各种颜色的丝的碎片,找到写在丝上的驴唇体字母的残卷。[68]在第三次探险时他也找到了许多丝的断片[69]和丝绣[70]。最有趣的发现是一捆黄色绢,宽十八又四分之三吋,直径二又二分之一吋。这个发现很重要,因为从这里我们可以推测出汉代输出的丝织品的形式,它的大小也合乎当时的规格。上面谈到“任城国亢父绸”,宽二尺二寸,每寸二二·九公厘,二尺二寸计五〇·三八公分,相当于一九·八三吋。这一捆丝织品宽度是十八又四分之三吋,两下里一比较,相差无几,可能因为在地里埋藏过久,因而收缩了。[71]

斯坦因在这里找到了丝织品,从织的技巧上来看,有它的特点:都是经纬交错织成的,而不是斜纹。[72]这一点值得我们注意;但是更值得我们注意的却是这些丝织品的图案。正如在敦煌找到的丝织品一样,它的图案有中国的,也有波斯的,交互影响的痕迹灼然可见。

斯文赫定也在这里找到许多丝绸的碎片:有黄色的,有海绿色的,有深蓝色的,还有棕色的;有的有花纹,有的没有。[73]此外他还找到几封写在纸上的信,都与买绫有关。[74]还有一个记载着“余彩七匹(?)”的木简。[75]可见绫、彩等丝织品在当地人民日常生活中已经占有相当重要的地位了。[76]

### 吐鲁番

斯坦因第三次探险时,在吐鲁番附近阿思塔那(Astāna)村一个古代墓地里找到的纺织品几乎全是丝。死人全都用丝裹,有没有

染色的，也有染过色的。本地或附近地带并不产丝，这些丝是从哪里来的呢？当然是从中国内地。但是根据当时与内地交通困难的情况来估计，可能有一部分丝来自和阗和粟特。至于作为死人遮面巾的印花的丝，从花样上来看，是萨珊王朝的，可能是从西方输入的。[77]

此外，在吐鲁番附近的吐峪沟（Toyuk），斯坦因也找到了丝织品，是淡蓝色的锦。[78]

**黑城（Khara-khoto）**

斯坦因在这里找到许多丝织品的断片，其中有缎子，有绫，有绢；有蓝色的，有土灰色的，有的还印着图案——龙和火焰。[79]

**高有玛尔（Koyumal）和**
**巴士—高有玛尔（Bāsh-Koyumal）**

斯坦因在这里找到了印度 Pōthī 式的丝的残页，是用印度笈多体婆罗谜字母写的梵文佛典。这是第一个写在丝上的佛典，从书写材料上来看，是有特殊意义的。[80]

**磨朗（Mīrān）**

在这里斯坦因找到的丝比较少，其中有锦，有锻子，有薄纱似的丝，有丝绣。[81]

**和　　阗**

在古代西域，和阗是以产丝著名的，是最早从中国内地输入养蚕法的。因此，在这里发掘出来的丝的断片也就特别多，在附近地带只要发掘过的地方都有丝。在安得悦（Endere），斯坦因找到了绢旛和锦缎。[82]在神像面前找到许多纺织品，有丝也有棉，大概是

敬神用的。[83]在尼雅(Niya)找到很细致的丝织品[84],还有穿着丝衣服的木偶[85]。在和阗河左岸马扎尔塔格(Mazār-Tāgh)找到锦[86]。

在丹丹乌里克(Dandān-Uiliq)同样找到丝[87]。斯坦因在这里发见一块画版,中央画着一个盛装贵妇,头戴高冕,女郎跽于两旁。画版一端有一只篮子,里面装满了果实似的东西。左边的侍女用左手指着贵妇人的冕。这画什么意思呢?这贵妇人无疑就是我们上面谈到的把蚕种藏在帽子里偷传到和阗去的中国公主。[88]她对当地人民有大功,他们忘不掉她,奉她为神明,又把她画在画版上。

斯坦因还在和阗北面一座古庙的废址里发见了一幅壁画,画着一个四臂蚕神,就是中国古书上所谓"先蚕"。[89]也可以看出,蚕丝在当地人民生活中占多么重要的地位了。

近代考古发掘工作在新疆一带发现丝的地方当然不限于上面说到的这几处,为了叙述简短起见,就不一一列举了。中国古籍里关于蚕丝在西域传布情形的记载与考古发掘的结果可以互相配合,互相补充。从这里我们可以得到一个比较完整的轮廓。我们可以看到,西域最初虽然没有丝,但是由于商人的转运,君王的"赏赐",蚕丝终于传过去。靠近古代交通大路的地方都传到了。同时我们也可以看到,中国蚕丝的输出并不停留在西域,西域只能算是一个过道,通过这个过道,更向西方传去,一直传到波斯、希腊和罗马,一直传到印度。

## 三、中国蚕丝输入波斯的过程

古代波斯一方面和中国在文化上关系很密切,另一方面又和印度有极频繁的文化交流。所以要想谈中国蚕丝输入印度的问题,就不能抛开中国蚕丝输入波斯的问题不谈,这两个问题有千丝

万缕的联系。

谈到中国蚕丝与波斯的关系，首先，应该从横亘中亚的“丝道”谈起，在相当长的时期内，中国与罗马间通过“丝道”进行的丝的贸易有极重大的意义。但是因为路途遥远，山川阻隔，所以这贸易并不容易。又因为中间国家很多，而且这些国家又忽兴忽灭，忽分忽合，变化非常剧烈，每个国家都想从丝的贸易上捞一把，这就更增加了贸易的困难。波斯就是想从中渔利的许多国家中的一个。“丝道”自木鹿（Merv）至斯宾国（Seleucia）一段自公元前 129 年至公元后 224 年为安息所控制，继之而起的是萨珊王朝，一直到 7 世纪阿拉伯人兴起为止。

《后汉书》卷一一八《西域传》：

> 其（大秦）王常欲通使于汉，而安息欲以汉缯彩与之交市，故遮阂不得自达。（又见《文献通考》卷三三九）

《三国志·魏志》卷三〇注引《魏略·西戎传》：

> 常欲通使于中国，而安息图其利，不能得过。

这说得非常明白，大秦想和中国直接贸易，但是安息却从中作梗。《后汉书》卷一一八《西域传》安息国：

> 永元九年（公元 97 年）都护班超遣甘英使大秦，抵条支，临大海欲度，而安息西界船人谓英曰：“海水广大。往来者逢善风，三月乃得度。若遇迟风，亦有二岁者。故入海人皆赍三岁粮。海中善使人思土恋慕，数有死亡者。”英闻之乃止。（又见《晋书》卷九七）

从表面上来看,这只是一段简单的叙述,似乎没有什么。但是假如和安息人想垄断丝的贸易这件事实结合起来看,里面就有了文章。焉知不是安息人故意危言耸听吓唬甘英使他望而却步不能够直接与大秦交通呢?

安息国的这种垄断政策产生了两个后果:第一,促使大秦开辟海路直通中国。《后汉书》卷一一八《西域传》:

> 至桓帝延熹九年(公元 166 年),大秦王安敦(Marcus Aurelius Antoninus)遣使自日南徼外献象牙、犀角、瑇瑁,始乃一通焉。

第二,促成了蚕种的西传。史家柏罗科劈斯(Procopius,500—565)记载:有印度国的和尚到了君士坦丁堡,见到哲斯丁(Justinian)皇帝,告诉他,他们有办法可以使罗马人不再向波斯或其他国家购买丝货。他们曾在一个叫做赛林达(Serinda)的地方住过很久,他们曾悉心研究,如何使罗马境内也可以产丝。产丝的是一种虫子。假如能把虫卵带至罗马,就可以孵化成虫子。皇帝答应重赏他们,只要他们把这种虫子运到罗马。他们果然运到了,从此罗马境内也有了丝业。[90]索那拉斯(Zonaras)记载了同一个故事[91]。拜赞庭的梯俄方内斯(Theophanes)也记叙了一个类似的故事[92]。所谓赛林达就是指的新疆一带,再缩小一下范围,可能就是和阗,因为和阗是最先从中国内地输入蚕种的。在古代,和阗一带的确住过印度人,那么印度人从这里把蚕种输入罗马也就不足怪了。

波斯既然位于“丝道”之上,中国的丝一方面通过波斯向西传,一方面当然也就传到波斯。传过去的方向,除了商贾转贩以外,还有中国皇帝的赠送。正如对待西域其他国家的君长一样,中国皇

帝也喜欢用中国的丝织品赠送波斯国王。自汉代起,波斯与中国交通频繁,中国皇帝"赐"丝织品的记载在正史以及其他书籍里,例如《册府元龟》里面都可以找到。除了陆路通过"丝道"以外,还有海路。《慧超往五天竺国传》:

亦泛舶汉地,直至广州,取绫、绢、丝、绵之类。[93]

《史记》卷一二三《大宛列传》曾说,"自大宛以西至安息国……其地皆无丝漆。"但是这是司马迁时代的情况。以后丝就逐渐从海陆两路传到波斯。当地的人,首先是君长和贵族也就可以穿丝了。《魏书》卷一〇二《西域传》:

其王姓波氏名斯,坐金羊床,戴金花冠,衣锦袍。

《周书》卷五〇《异域传》下:

王姓波斯氏,坐金羊床,戴金花冠,衣锦袍织成。

《隋书》卷八三《西域传》也说:"〔王〕衣锦袍。"《旧唐书》卷一九八《西域传》也同样说:"〔王〕服锦袍。""丈夫"(男人)的巾帔,"两边缘以织成锦。"(又见《新唐书》卷二二一下《西域传》)

以上谈的是从中国传过去的丝。养蚕缫丝的方法是不是也传过去了呢?据一些学者的意见,萨珊王朝(公元226—640年左右)末叶中国养蚕法传入波斯,而且很可能与蚕种的传入和阗有关。[94]但是事实上可能比这还要早。《魏书》卷一〇二《西域传》谈到波斯的出产,里面有"绫锦"。《隋书》卷八三《西域传》记载波斯的出产,里面也有"锦"。《南史》卷七九《西域传》滑国:

普通元年(公元520年)〔滑国〕遣使献黄师子、白貂裘、波斯锦等物。

可见至迟在公元6世纪初叶以前波斯已经能织绫锦。《白孔六帖》卷八记载吐蕃贡波斯锦。可见在唐代波斯锦又通过吐蕃传入中国。同时玄奘更提供给我们可靠的证据。《大唐西域记》卷一一波剌斯国:

工织大锦、细褐、氎毹之类。[95]

这传统一直承继下来,地域逐渐扩大,到了明朝,波斯及附近地带有很多地方都能织锦了。陈诚《使西域记》:

〔哈烈国 Herat〕多育蚕,善为纨绮。木有桑、柳、榆、槐、松、桧、白杨。

《明史》卷三三二《哈烈传》:

多育蚕,善为纨绮。

《皇明世法录》卷八一哈烈:

地力宜桑与蚕,为纨绮,细密逾中国。

织纨绮的技术是从中国学去的,而能"细密逾中国",这真可以说是青出于蓝了。

尽管波斯出产的锦很多又很好,但是中国究竟是出产锦的老地方,所以中国锦在波斯依旧享有盛名。波斯大诗人费尔多锡(Firdausī,939－1020)在他的诗篇里提到中国锦,称之为 dībā-i čīn。他还提到一种特别细致的印花的中国丝织品,叫做 parniyān。[96]

一直到清代,波斯仍以产绸缎出名。魏源《海国图志》,正集,中,卷二三欧罗巴人原课,林则徐译的《西印度西巴社国》(波斯国):

> 产米、麦、盐、丝发、五采地毡、羊毛、绸缎、磁器、纸、皮、宝石、铜、铁。

同书引《地球图说》:

> 〔白耳西亚国〕土产毡、毯、呢、羊毛、布、绸、缎、葡萄酒、羊、马、枣、铜、油、盐。

到现在,波斯绸缎仍然有名。在中国蚕丝传入波斯后的1000多年中,织丝的技术当然有不少改进与发展,对波斯人民的生活当然有很多的好处,追本溯源,不能不归功于中国人民。

波斯锦大概也传到印度。波斯文里有一个字 kimxāw,亦作 kamxāb,kamxā 或 kimxā,意思是"锦",可能是从中文借过去的,就是"锦花"两字的转化。[97]这个字也许就是随了实物到了印度,在印地文里和乌尔都文里都有:kamkhvāb( कमखाब )。虽然只是一个借字,但是也可以透露中国锦在波斯和印度辗转传布的关系。

## 四、蚕丝在古代西南的传布

以上谈的是蚕丝在西域一带的传布以及传入波斯的情形。中国蚕丝传入印度是否只限于西域一路呢？当然不是。除海道外，过去也曾有人注意到缅甸道。但是从这一路输入印度的丝的来源问题却似乎还没有人谈到过。我觉得，这在中国蚕丝输入印度的过程中，在中印交通史上，都是一个重要问题，应该研究一下。

首先让我们看一看蚕丝在古代西南传布的情况。

中国文化最初繁荣滋长于黄河流域。根据《禹贡》的记载，蚕丝最初也主要是传布在这一带。但是四川古名曰蜀。蜀字在甲骨文里是蚕的象形。扬雄《蜀王本纪》："蜀王之先名蚕丛。"四川许多地名都有"蚕"字，像蚕崖、蚕陵等。为什么四川和蚕有这样密切的关系呢？古代四川大概以产蚕著称，所以才名之曰蜀，而先王和许多地方的名字也都有"蚕"字。《禹贡》：荆州"厥篚玄纁、玑、组"。1949年春天在长沙市陈家大山一座楚墓里发掘出一幅帛画，在一张长30公分宽20公分的丝织上画着一个古代妇女。[98]可见至迟在公元前3世纪现在的湖北湖南一带已经有了丝了。

《史记》卷一一六《西南夷列传》：

> 〔唐蒙〕将千人，食重万余人，从巴蜀筰关入，遂见夜郎侯多同。蒙厚赐喻以威德，约为置吏，使其子为令。夜郎旁小邑皆贪汉缯帛，以为汉道险，终不能有也。乃且听蒙约。（又见《华阳国志》卷四《南中志》、《通志》卷一九七《西南夷序略》）

至迟在汉武帝时中国内地的丝织品（缯帛）已经传到现在的云南贵州一带地方，为当地人民所喜爱。

到了汉朝末叶,四川丝业已经很发达。当时蜀锦名闻全国。左思《蜀都赋》赞美四川的锦:

> 贝锦斐成,濯色江波。

《文选》李善注引谯周《益州志》:

> 成都织锦既成,濯于江水。其文分明,胜于初成。他水濯之,不如江水也。

可见蜀锦之美丽。蜀锦既以美丽著称,当时必定是销行全国。山谦之《丹阳记》:

> 江东历代尚未有锦,而成都独称妙。故三国时魏则布(疑是"市"字之误)于蜀,而吴亦资西道。

环氏《吴记》:

> 蜀遣使献重锦千端。

《神仙传》:

> 左慈字元放,庐江人。少有神道。尝在魏武帝坐。帝曰:"恨无蜀中生姜耳。"放曰:"亦可得也。"因曰:"吾前遣人到蜀买锦,可过敕使者增市二端。"须臾即得姜还,并获使报。

魏文帝诏:

> 前后每得蜀锦,殊不相比,适可讶。而鲜卑尚复不爱也。自吾所织如意虎头连璧锦,亦有金薄、蜀薄来至洛邑,皆下恶。是为下土之物皆有虚名。

三国时,魏吴都到蜀去买锦,而蜀也用锦来赠送人。虽然曹丕对蜀锦有意见,认为它徒有虚名;但是蜀锦必有许多不可及的地方,否则《丹阳记》也不会说它"独称妙"了。《江表传》:

> 陆逊攻刘备于夷陵,备舍舡步走,烧皮铠以断道,使兵以锦挽车,走入白帝。[99]

竟然以锦挽车,可见产量之多。实际上,当时三国鼎立,蜀的经济情况最差,锦几乎就是西蜀的唯一的经济来源。《诸葛亮集》:"今民贫国虚,决敌之资,唯仰锦耳。"可见锦对西蜀的重要意义了。刘备赏赐群臣也用锦。《太平御览》卷八一五引《蜀志》:"先主入益州,赐诸葛亮、法正、张飞、关羽锦各千匹。"也可见锦在蜀国经济中所占的地位。[100]

晋常璩《华阳国志》里也谈到西南一带蚕丝生产的情况。卷一《巴(今重庆)志》里说这里有"桑、蚕、麻、苎"。汉桓帝时有人倡议分为两郡,"一治临江,一治安汉,各有桑、麻、丹、漆、布帛、渔池,盐、铁,足相供给。"巴西郡:"土地山原多平,有牛、马、桑、蚕。"卷三《蜀(今成都)志》里说这里有锦绣,有桑、漆、麻、苎。汉安县:"山水特美好,宜蚕桑。"卷四《南中志》里谈到永昌郡"土地沃腴,黄金、光珠、虎魄、翡翠、孔雀、犀、象、蚕、桑、绵、绢、采帛、文绣。"不但说什么地方有蚕桑,连什么地方没有也谈到了。譬如:卷一涪陵郡:"无蚕桑,少文学;惟出丹、漆、蜜、蜡。"卷四牂柯郡:"畲山为田,无蚕

桑。”南广郡：“土地无稻田蚕桑。”云南郡：“土地有稻田，但不蚕桑。”从这里我们可以看到，一个郡而没有蚕桑好像是缺点什么，好像是例外，所以才特别加以说明。反过来说，有蚕桑就是正常的情形，也可见西南一带蚕桑的普遍了。

《新唐书》卷二二二上，《南蛮列传》：

> 人水耕，食蚕以柘，蚕生阅二旬而茧，织锦缣精致。

《云仙杂记》卷三：

> 杜甫寓蜀，每蚕熟，即与儿躬行而乞曰：如或相悯，惠我一丝两丝。

可见唐代西南一带蚕丝生产的情况。唐樊绰《蛮书》记载了西南少数民族的衣著。卷一：“〔乌蛮〕妇人以黑缯为衣，其长曳地。”卷四：“〔施蛮〕男以缯布为缦裆裤。”“〔寻传蛮〕俗无丝绵布帛，披波罗皮”“〔粟栗两姓蛮〕丈夫妇人以黑缯为衣，其长曳地。又东有白蛮，丈夫妇人以白缯为衣，下不过膝。”卷八：“南诏以红绫，其余向下皆以皂绫绢。”“贵绯紫两色。得紫后，有大功，则得锦。”“妇人一切不施粉黛，贵者以绫锦为裙襦，其上仍披锦方幅为饰。”卷七对养蚕纺织的办法记述得非常详细：

> 蛮地无桑，悉养柘蚕，侥树村邑人家柘林多者数顷，耸干数丈。三月初，蚕已生。三月中，茧出。抽丝法稍异中土。精者为纺丝绫，亦织为锦及绢。其纺丝入朱紫以为上服，锦文颇有密致奇采。蛮及家口悉不许为衣服。其绢极麄，原细入色，制如衾被，庶贱男女，许以披之。亦有刺绣，蛮王并清平官礼

> 衣，悉服锦绣，皆上缀波罗皮。俗不解织绫罗，自太和三年(公元829年)蛮寇西川，虏掠巧儿女及女工非少，如今悉解织绫罗也。(参阅《新唐书》卷二二二中《南蛮传》)

西南兄弟民族织绫罗的技巧也是从四川一带传过去的。《新唐书》卷三二《地理志》说到成都的贡品，其中有锦和单丝罗。可见在唐代四川的织锦工业依然很兴盛。

到了宋代情况仍然没变。《通志》卷一九七《四夷传》第四《南蛮》上《松外诸蛮》:

> 自夜郎滇池以西，皆庄跻之裔。有稻、麦、粟、豆、丝、麻、薤、桃、李。以十二月为岁首。布幅广七寸。正月蚕生，二月熟。[101]

《哀牢夷》:

> 土地沃美，宜五谷蚕桑。知染采文绣罽毲帛叠兰干细布，织成文章如绫锦。[102]

《文献通考》三二九《四裔考》六《南诏》:

> 自曲靖州至滇池，人水耕，养蚕以柘。

哀牢夷不但知道养蚕缫丝，而且还知道染采。南诏人民养蚕的办法和《蛮书》所记相同，可见这也是一个传统的老办法。宋黄休复《茅亭客话》:"蜀有蚕市，每年正月至三月，州城及属县循环一十五处。"苏辙《诗序》也谈到眉山的蚕市。赵朴《成都古今记》里说:"正

月灯市，二月花市，三月锦市，四月蚕市。”蚕和锦在宋代成都人民生活中所占地位之重要可见一斑。元费著《蜀锦谱》里还记载了蜀锦不同的名称。

从上面简短的征引和叙述里可以看到古代西南，特别是成都，丝业的茂盛。这一带与缅甸接壤，一向有交通，中国输入缅甸，通过缅甸又输入印度的丝的来源地不是别的地方，就正是这一带。

## 五、中国蚕丝输入印度的过程

以上简略地叙述了中国古代蚕丝的发现，蚕丝在古代西域的传布，中国蚕丝输入波斯的过程，以及蚕丝在古代西南的传布。这些都是中国蚕丝如何输入印度这个问题的前提，应该先加以阐明。现在就来谈中国蚕丝从什么地方在什么时候输入印度，输入后又发生了什么作用的问题。从时间上来说，不是一时输入的；从地点上来说，也不是一地输入的。上下千余年，绵延数千里，这就是输入的总的情况。把时间和地点分开来叙述，也有困难。所以我在这里先谈一谈时间上的上限，然后再以地域为主时间为辅来叙述输入的过程。

中国丝究竟从什么时候起就输入印度呢？最早的记录是在印度古书里找到的。在憍胝厘耶（Kauṭilīya）著的《治国安邦术》（Artha śāstra）里有这样一句话：

> kauśeyaṃ cīnapaṭṭāśca cīnabhūmijāḥ（憍奢耶和产生在脂那的成捆的丝）

cīnapaṭṭā这个字是两个字组成的：一个是cīna，就是“脂那”、“支那”；另一个是paṭṭā，意思是“带”、“条”。两个字合起来意思就是

"中国的成捆的丝"。这个字本身已经把丝的产地告诉我们了。憍胝厘耶据说是生于公元前4世纪,是孔雀王朝月护大王(Candragupta)的侍臣。假如这部书真是他著的话,那么至迟在公元前4世纪中国丝必已输入印度。[103]

印度其他古籍里讲到丝的也不少。但是这些书都不太古。吠陀里面没有讲到,足见印度人民知道蚕丝是在吠陀时代以后的事情。但是在另一方面,从梵文"丝"字里可以看出,古代印度人民对蚕丝的认识比希腊人和罗马人高明得多。希腊罗马几乎没有人知道丝是蚕吐的,对于丝他们有的只是一些离奇古怪不着边际的幻想。古代印度则不然。梵文里有许多字都有"丝"的意思:kīṭaja, kṛmija, kītasūtra, kīṭajasūtra, kṛmijasūtra, kīṭatantu, kīṭakosa, kīṭakoṣa, kīṭakoṣaja, kṛmikoṣaja。这些字都是复合字,组成部分都有kīṭa或kṛmi这个字,意思是"虫子",kīṭaja和kṛmija意思就是"虫子生"。此外还有一个字kauśeya,是从kośa这个字演变来的,kośa的意思是"茧",茧产生的东西就叫做kauśeya。印度古代知道丝是虫子吐的,知道丝是茧抽成的,这不是比古代希腊人和罗马人高明得多吗?

大约在公元前2世纪至公元后2世纪这期间纂成的《摩奴法论》(Manusmṛti)里面有好几处讲到丝。一一,一六八说到,谁偷丝,谁就被罚三天内只许喝牛奶。在这里"丝"字是kīṭaja。五,一一九说到,丝要用盐基性的土来刷净。在这里"丝"字是kauśeya。一二,六四说到,谁要是偷丝就变成一只鹧鸪.这里也是用kauśeya。著名的史诗《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)和《罗摩衍那》(Rāmāyaṇa)里面也有好几处讲到丝。《摩诃婆罗多》二,一八四七用的是kīṭaja这个字,一三,四四六七用的是kauśeya。《罗摩衍那》二,三二,一六;三,四九,四四;五,二二,三〇用的都是kauśeya。约生于公元前4世纪中叶的语法家波你尼(Pāṇini)在他的著作里用了kauśeya

这个字。此外，kauśeya还见于印度古代诗圣迦梨陀娑（Kālidāsa）的《鸠摩罗出世》（Kumārasambhava）和《六季杂咏》（Rtusaṃhāra[104]；以及《五卷书》（Pañcatantra），医典《素室噜多经》（Suśrutā-Saṃhitā等印度古代典籍。[105]cīnapaṭṭa这个字除见于《治国安邦术》之外，还见于《素室噜多经》（一，一八，一一），与kauśeya并列。它又见于《说海》（Kathāsaritsāgara）四三，八九。最初的意思是"从中国输入的成束的丝"，后来逐渐有了"丝衣服"的意思。再经过几度演变，这个字的两个组成部分cīna和paṭṭa都可以独立存在，而仍有"丝"的意思。与这个字有关的cīnāṃśuka，原义是"中国衣服"，后来也转成"丝衣服"。从这几个字可以看出，印度人一想到丝就想到中国，一想到中国也就想到丝，在他们心目中丝与中国简直是一而二、二而一了。

cīnapaṭṭa和kauśeya这两个字一般都理解为"丝"，但是其间难道一点区别都没有吗？这问题与中国丝的输入印度有些关联，应该加以研究。cīnapaṭṭa是从中国输入的丝，这个字本身就是一个不可动摇的证明。假如kauśeya同cīnapaṭṭa是一种东西，那么这种东西就是从中国输入的，问题也就比较简单。但是《治国安邦术》里这两个字并列，足见其间还有一些区别。cīnapaṭṭa是从中国输入的，而kauśeya是印度本地出产的。[106]玄奘《大唐西域记》卷二：

> 其所服者，谓憍奢耶衣及氎布等。憍奢耶者，野蚕丝也。[107]

"憍奢耶"就是kauśeya的音译。假如玄奘的解释正确的话，那么kauśeya就是野蚕丝，这种蚕吃的不是桑叶。这不是从中国输入的，从中国输入的只有cīnapaṭṭa。

以上我们初步确定了中国丝输入印度时间方面的上限，我们

也简略地谈到印度古代对丝的知识,以及土产野蚕丝存在的可能性,现在我们就来谈中国丝输入印度的过程和道路。根据目前可能利用的文献记录以及考古发掘的结果,大概有五条道路:南海道,西域道,西藏道,缅甸道,安南道。以下就分别叙述。

## 南海道

《汉书》卷二八下《地理志》:

> 自日南障塞徐闻合浦船行可五月,有都元国。又船行可四月,有邑卢没国。又船行可二十余日,有谌离国。步行可十余日,有夫甘都卢国。自夫甘都卢国船行可二月余,有黄支国。民俗略与珠崖相类。其州广大,户口多,多异物。自武帝(公元前140年至公元前87年)以来,皆献见。有译长属黄门,与应募者俱入海,市明珠、璧流离、奇石、异物。赍黄金杂缯而往,所至国皆禀食为耦。蛮夷贾船,转送致之。

这是一段非常重要的记载。从雷州半岛发船,到的国家虽然很难说相当于现在什么地方,[108]但是多数学者都认为黄支国就是玄奘《大唐西域记》卷一〇达罗毗荼的都城建志补罗。[109]足见前汉时代中国已经由海路通印度。去的目的是买璧流离、奇石、异物。带去的是黄金与中国丝织品。这是中国正史上关于中国丝输入印度的最早的记载。当时中印交通主要是由陆路,海路也利用。《汉书·王莽传》有"东致海外,南怀黄支"之语。王莽奏文里说:"黄支自三万里贡生犀"。班固《两都赋》及杜笃《论都赋》都有"黄支"之名。可见黄支和中国的交通是很频繁的。此外《后汉书》卷一一八《西域传》谈到大秦王安敦遣使自日南徼外来献象牙、犀角、瑇瑁。也可见日南在当时中外海路交通上的重要性。《通典》卷一八八:

> 其徼外诸国自武帝以来皆献见。后汉桓帝时大秦天竺皆由此(日南)遣使贡献。(参阅《后汉书》卷一一八,《天竺国》条)

更足以证明这一点。

我们在印度古代典籍里也同样可以找到有关中印海路交通的记载。巴利文《那先比丘经》(Milindapañha)是记录弥邻陀王(希腊名 Menandros,约在公元前125年至公元前95年)和龙军(Nāgasena)和尚问答的一部书。龙军举的一个例子里面说到运货的船远至支那等地。

在西方的典籍里也有中国丝运到印度去的记载。约生于公元后6世纪的希腊人科斯麻士(Cosmas)写过一部《基督教诸国风土记》(Topographia Christiana),里面说:

> 从遥远的国度里,我指的是中国和其他的输出地,输入到锡兰岛(Taprobane,巴利文 Tambapanni)的是丝、伽罗木、丁香、檀香,以及其他东西,因各地出产而异。[110]

汉以后中国和印度仍保持海上交通。刘宋时锡兰曾通使中国(见《宋书》卷九七)。吴时,扶南王范旃遣亲人苏物使天竺(见《梁书》卷五四)。梁时,锡兰曾派使臣来(见《梁书》卷五四,《南史》卷七八)。唐高宗总章三年(670年)以及玄宗天宝初年锡兰都派遣过使者来朝(见《新唐书》卷二二一下)。天宝五年(746年)、天宝九年(750年)都来过(见《册府元龟》卷九七一)。锡兰来的使者估计都走海路。

中国和尚到印度去求法,最初多经陆路。唐以前几乎没有走

海路的。法显是泛海回国的，当时是很稀见的。到了唐代有了很大的变化。从海路到印度去的多起来了。常慜、明远、义朗、智岸、义玄、会宁、运期、解脱天、智行、慧琰、大乘灯，以及其他和尚都走的是海路。有名的义净来去都是海路。这些和尚到印度去是求法，并没有带了中国丝去贩卖。但是，既然他们能走，就表示这是中印交通重要道路。中国丝从这重要道路运至印度，也总是意中事吧。

自宋代起，中国丝从海路运至印度这事实就又有了文献的记录。宋代来中国贸易的国家主要是大食（阿拉伯），但是印度也是其中之一，而且从中国到阿拉伯，或者从阿拉伯到中国都要经过印度。宋周去非《岭外代答》：

> 中国舶欲往大食，必自故临（Quilon）易小舟而往。虽以一月南风至之，然往返经二年矣。
>
> 大食之来也，以小舟运而南行，至故临国，易大舟而东行，至三佛齐国，乃复如三佛齐之入中国。

一方面印度扼中国与大食交通的咽喉，另一方面，印度也与中国交通。中国丝织品就大量输入印度。宋赵汝适《诸蕃志》细兰国（锡兰）：

> 番商转易用檀香、丁香、脑子、金、银、瓷器、马、象、丝帛等为货。

南毗国：

> 用荷池、缬绢、瓷器、樟脑、大黄、黄连、丁香、脑子、檀香、

豆蔻、沉香为货，商人就博易焉。

故临国：

博易用货亦与南毗同。

到了元朝，中印海上贸易仍然维持。元汪大渊《岛夷志略》有详细的记述。土塔(那迦八丹西北)：

贸易之货用糖霜、五色绢、青缎、苏木之属。

挞吉那(?)：

贸易之货用沙金、花银、五色缎、铁鼎、铜线、琉黄、水银之属。

小呗喃(Fandaraina)：

贸易之货用金、银、青白花器、八丹布、五色缎、铁器之属。

古里佛(Kaulam)：

去货与小呗喃国同。

朋加剌(Bangala)：

贸易之货用南北丝、五色绢缎、丁香、豆蔻、青白花器、白

缨之属。

大乌爹(Udeyapur):

贸易之货用白银、鼓板、五色缎、金、银、铁器之属。

马八儿屿:

贸易之货用沙金、青缎、白矾、红绿烧珠之属。

甘埋里:

来(?)商贩西洋互易。去货丁香、豆蔻、青缎、麝香、红色烧球、苏杭色缎、苏木、青白花器、瓷瓶、铁条。

乌爸(Orissa〔?〕):

贸易之货用金、银、五色缎、丁香、豆蔻、茅香、青白花器、鼓瑟之属。

此外还有几个地名不能断定是否在印度。〔111〕从上面的引证里可以看出中国绢缎输入印度的范围。从孟加拉起沿印度东岸一直到印度西岸重要港口都有输入,范围不可谓不广了。

但是到了明代,中印海上贸易才达到最高潮。明初采取了发展生产的政策,扶植工商业。生产迅速提高,到了永乐时代,国内外市场都需要大力开拓。于是就有了郑和七下西洋的壮举。随郑和下西洋的人里面有会稽人马欢,太仓人费信和应天人巩珍。回

国后，他们各撰一书，马欢著《瀛涯胜览》，费信著《星槎胜览》，巩珍著《西洋番国志》。这些书里都谈到中国丝绸输入印度的情形。现在就在下面分别谈一谈。

《瀛涯胜览》锡兰国：

> 中国麝香、纻丝、色绢、青磁盘碗、铜钱、樟脑，甚喜，则将宝石珍珠换易。

古里国：

> 其二大头目受中国朝廷升赏。若宝船到彼，全凭二人主为买卖。王差头目并哲地未讷几计书算于官府。牙人来会，领船大人议择某日打价。至日，先将带去锦绮等物逐一议价已定。随写合同价数，彼此收执。其头目哲地即与内官大人众手相拏。其牙人则言某月某日，于众手中拍一掌已定，或贵或贱，再不悔改。然后哲地富户才将宝石、珍珠、珊瑚等物来看议价。[112]（参阅黄省曾《西洋朝贡典录》古里国第一九最后的附录。）

这一段记述绸缎交易的情形非常生动详细。

费信虽然和马欢同时下西洋，但是他俩的记述却不完全一样，详略各异，可以互相补充。《星槎胜览》锡兰山国：

> 货用金、银、铜钱、青花白磁、色段、色绢之属。

小唄喃国：

货用丁香、豆蔻、苏木、色段、麝香、金、银、铜器、铁线、黑铅之属。

柯枝国(Cochin):

货用色段、白丝、青白花磁器、金、银之属。

古里国(Calicut):

货用金、银、色段、青花白磁器、珍珠、麝香、水银、樟脑之属。

榜葛剌国:

货用金、银、布缎、色绢、青白花磁器、铜钱、麝香、银珠、水银、草席、胡椒之属。

大呗喃国:

货用金钱、青白花磁器、布段之属。

溜洋国(Maldives):

货用金、银、色段、色绢、磁器、米谷之属。[113]

巩珍的《西洋番国志》记述的差不多。锡兰:

甚爱中国麝香、纻丝、色绢、青磁盘碗、铜钱。[114]

马欢、费信、巩珍三个人同时随郑和下西洋，他们三个人的记述可以互相参阅。

以上诸书的记载多据亲闻目见，所以是可靠的。此外，黄省曾的《西洋朝贡典录》也记载了明代中印交通的情况。但是这部书是汇集马欢、费信及他书而成，虽较详尽，然而不是第一手资料。[115]古里国："五色丝帨谓之西洋手巾，其广五尺，其长一丈二尺，其价金钱百。"与巩珍所记相同。还有明陈仁锡《皇明世法录》卷八一记榜葛剌"产镔铁、翠羽、琉璃、桑、漆，大广丝绵，兜罗锦。"

综观自汉武帝以来中印海上丝织品贸易的情况，我们可以看到，在汉代运去的是"杂缯"，其后各代见于文献记录者较少，到了宋代元代，中国海上贸易空前发展，于是"丝帛"、"缬绢"、"五色绢"、"青缎"、"五色缎"，甚至"苏杭色缎"就大量运至印度。金乌古孙仲端《北使记》里记载"〔印都回纥〕金、银、珠、玉、布帛、丝枲极广。"[116]可见数量之多了。到了明初可以说是达到中印海上贸易的最高潮，中国的"纺丝"、"色绢"、"色段"、"白丝"源源运至印度。明代以后，由于西方资本主义的侵入，中印交通受到阻碍，海上丝绢贸易也就随之中断了。

## 西域道

有名的横亘欧亚大陆的"丝道"就通过西域，所以中国蚕丝通过西域转入印度，实在可以说是近水楼台。但是这还只是一方面，另一方面，还有比"丝道"更有利的条件。

20世纪初叶，考古学者在新疆和阗一带发掘出许多残卷，是用印度字母写的，却不是印度文。经过许多学者的研究，这个新语言已经读通。有人叫它做北雅利安语(Nordarisch)，有人叫它做东

伊朗语。因为是在和阗发掘出来的，又有人把它叫做和阗语。这个语言里有一个表示Z音的特别字母ys。同样一个字母也在印度塞种统治者的名字里发现。[117]这表示，在印度西北部统治的塞种人和在新疆和阗居住的人说的是同一种或极相近的语言。这种语言现在就定名为和阗塞种语(Khotansakisch)[118]。印度西北部的塞种人和住在和阗而说这种语言的人既然语言相同很可能就是同种或者是近支。无论是同种或近支，和阗和印度的交通自公元后一二世纪起长时期内一定非常频繁，这是可以断言的了。

此外考古学者还在和阗附近的尼雅(Niya)和安得悦(Endere)一带发掘出许多用驴唇体字母(Kharosṭhī)写的残卷，这可能是古代鄯善国政府用的语言。这是一种印度俗语，来源地是印度西北部。[119]和阗一带曾为说印度俗语的人所统治，这是一个事实。这事实也告诉我们，在纪元前后几世纪内，和阗和印度的交通一定是很畅达的。[120]

和阗是新疆产丝最著名的地方，中国蚕种也是最先由内地传到和阗的。这一带既然与印度有那样密切的关系，那么蚕丝从和阗传入印度也就是再方便不过再自然不过的事了。

事实上，在和阗附近发现的驴唇体残卷里我们常看到paṭa这个字，paṭa就是上面说过的paṭṭa，中译“绢匹”。这种paṭa是作为交换媒介而流行当地。买一个女人要用41paṭa，罚款也以paṭa计算。它传入印度也是完全可以想象到的。

在西方古代著作里同样可以找到证据。公元后80年到89年之间埃及的希腊人某著的《爱利脱利亚海周航记》(The Periplus of the Erythraean Sea)记载着：“过克利斯国(Chryse，今下缅甸及马来半岛)到了中国(Thin)海乃止。有大城曰秦尼(Thinae)在其国内部，处于北方。从这里生丝、丝线及丝织品由大夏经陆路运至巴利柴格((Baryzaga，今印度孟买附近之Broach港)，更由恒河经水路而

至李米里斯(Limyrice,Schoff 读作 Damirike)。”[121]这里面把运输的路线都清清楚楚地说了出来,是很可宝贵的记录。

要想再征引文献说明中国丝从西域输入印度的情况,文献是征引不完的。上面列举的那几个事实已经够说明这种情况了。中国丝从西域输入印度的问题也就谈到这里为止。

## 西藏道

由于山岭绵亘,交通很不方便,这条道路利用的最少。唐代玄照法师曾从这条路到印度去。唐义净《大唐西域求法高僧传》卷上:

> 途经速利,过睹货罗,远跨胡疆到吐蕃国,蒙文成公主送往北天。[122]

回来的时候也走的是这条路。“路次泥波罗国,蒙王发遣,送至吐蕃,重见文成公主,深致礼遇,资给归唐。”此外走这条路到印度去的还有道生法师(《大唐西域求法高僧传》卷上)。想通过吐蕃的有道希,到过泥波罗的有道方,回国时死于泥波罗的有末底僧呵、玄会法师(皆见《大唐西域求法高僧传》卷上)。在唐初这条路是比较畅通的。

但是,可能还不限于初唐。古代西方地理学家托雷美(Ptolemy,公元 87—165 年)在他的《地理书》,一,一七记载着:

> 他们说,不仅有一条路从这地方(中国)通过石塔(在帕米尔)到大夏,而且还有一条通到印度华氏城(希腊文 Palimbothra,梵文 Pāṭaliputra,今 Patna)。

这条路大概是从甘肃经青海到拉萨,再越喜马拉雅山经锡金到巴特那。[123]此外道宣《释迦方志》卷一还记载了白河州经吐蕃入印度的道路。

《旧唐书》卷一九六上《吐蕃传》上:"高宗嗣位……因请蚕种及造酒碾硙纸墨之匠,并许焉。"高宗嗣位于650年,蚕种就于此时传入西藏。中国的丝从这条路运到印度是完全可以想象得到的。

**缅甸道**

缅甸介于中印两国之间,一方面很早就通中国,另一方面与印度交通也极早,从中国经缅甸道到印度去,应该说是极自然的事情。

在中国历史上首先倡议开辟中印缅道的是汉武帝时张骞。《史记》卷一一六《西南夷列传》:

> 及元狩元年博望侯张骞使大夏,来言:居大夏时,见蜀布、邛竹杖。使问所从来,曰:从东南身毒国可数千里,得蜀贾人市。或闻邛西可二千里有身毒国。骞因盛言:大夏在汉西南,慕中国,患匈奴隔其道。诚通蜀身毒国道,便近,有利无害。于是天子乃令王然于、柏始昌、吕越人等使间出西夷,西指求身毒国。至滇,滇王尝羌乃留为求道西,十余辈(?)。岁余皆闭昆明,莫能通身毒国。(参阅《史记》卷一二三《大宛列传》)

张骞想"通蜀身毒国道",为滇王所阻,没有通成。但这只是官方的失败,而且只是暂时的。商人们往来贸易是可以通行无阻的,否则四川的布和邛竹杖怎能从这条道运到印度去呢?后汉时缅甸(当时当然还没有这个名称)还派遣使臣朝贺。《后汉书》卷一一六《南蛮西南夷传》:

〔永元〕九年徼外蛮及掸国王雍由调遣重译奉国珍宝。

永宁元年（汉安帝年号，公元 120 年）掸国王雍由调复遣使者诣阙朝贺。

足见这条路是畅通的。[124]唐义净《大唐西域求法高僧传》有下面一段记载：

去此寺不远，有一故寺，但有砖基，厥号支那寺。古老相传云是室利笈多大王为支那国僧所造。于是有唐僧二十许人从蜀川牂牁道而出。[125]

印度笈多（Gupta）王朝公认是自公元后 320 年开始的。可见在公元后 4 世纪时有中国和尚经过这条道到印度去。[126]

另一方面，在晋代也有印度人在当时的永昌郡（领有现云南腾冲及缅甸八莫一带）居住。晋常璩《华阳国志》卷四《南中志》永昌郡：

明帝乃置郡，以蜀郡郑纯为太守，属县八，户六万，去洛六千九百里，宁州之极西南也。有闽濮、鸠獠、漂越、躶濮、身毒之民。

“身毒之民”指的就是印度人。永昌不但通印度，而且还通大秦及南海国家。《三国志·魏志》卷三〇引鱼豢《魏略·西戎传》：“〔大秦〕北又有水道通益州永昌。”唐樊绰《蛮书》卷六：“银生城又南有婆罗门、波斯、阇婆、勃泥、昆仑数种外通交易之处。”

在唐朝，这条路还通行。慧琳《一切经音义》卷八十一：“是大

唐与五天险路之捷径也”。[127]

我们在上面已经谈到，古代西南一带丝业非常发达，特别是成都的锦更名闻全国。同缅甸的交通又那样方便，我们可以想象到，这样“贝锦斐成，濯色江波”美丽的丝织品一定会通过这样方便的交通道路传到缅甸，再由缅甸传到印度去。

而事实也正是这样。中国丝不但古代就传到缅甸，一直到现在，云南丝还输入缅甸，缅甸人用这种丝加工织成各种衣料挂包，给人民的生活增加了不少的光彩。中国丝传到缅甸，一部分留在本地，一部分就输入印度。

### 安南道

唐贾耽还记了一条通印度的道路：安南通天竺道（见《新唐书》卷四三下，《地理志》）。[128]这条路是从交州通到印度。交州在唐代是极重要的海口。在唐陆贽的“论岭南请于安南置市舶中使状”（《陆宣公奏议》卷一八）里说到，船舶多往安南市易，可见当时交州贸易的繁荣。中国的丝也很有可能先运至交州，然后再运往印度。

我们综观以上五条道，以西域和南海道利用的时间最久，利用率最高。从时间上来看，唐以前一般都从西域把丝运至印度，唐代起则多从海路。到了宋元明三代，海路几乎就占垄断地位了。西域道、南海道以外，缅甸道也有相当重要的意义。至于西藏道和安南道，即使有中国丝从这里输出，其数量恐怕也就微末不足道了。

以上谈的是中国丝输入印度的道路。至于输入的方式也是多种多样的。首先是商人运输。这可以说是最古老最普通的方式。憍胝厘耶谈到的中国丝可能就是商人运到印度去的。以后1000多年内，中国丝通过“丝道”源源输入欧洲，一定有一部分就在半路上运至印度。另外一种方式就是中国皇帝赠送。《旧唐书》卷一九八《西戎列传》：“贞观十一年（637年）罽宾遣使献名马，太宗嘉其

诚款,赐以缯彩。"《册府元龟》卷九七五:"开元二十一年(733年)闰三月,辛卯,箇失密王木多笔遣大德僧物理多年来献表诏。引物理多年宴于内殿,赐绢五百匹。"到了明初,皇帝赠送锦绮的事情更是史不绝书。洪武五年(1372年)太祖"赐"琐里王金织、文绮、纱罗各四匹(见《明史》卷三二五)。永乐三年(1403年)"命副使闻良辅,行人甯善使其国(西洋琐里),赐绒锦、文绮、沙罗"(见《明史》卷三二五)。永乐六年(1408年)"遣郑和赍诏招谕〔加异勒〕,赐以锦、绮、纱罗"(见《明史》卷三二六)。"永乐十年(1412年)赐沼纳朴儿和底里绒绵、金织、文绮、彩帛等物"(见《明史》卷三二六)。永乐十四年(1416年),赐锡兰国王锦、绮、纱罗、彩、绢等物(见《天下郡国利病书》卷一一九)。此外还有一种方式,就是中国和尚带去。玄奘到了那揭罗喝国,"因施金钱五十,银钱一千,绮幡四口,锦两端,法服二具"。[129]他到了布色羯罗伐底城,"此等圣迹无量,法师皆得观礼。自高昌王所施金、银、绫、绢衣服等,所至大塔大伽蓝处,皆分留供养,申诚而去"。[130]义净《大唐西域求法高僧传》卷上:

运期从京还达交阯,告诸道俗,蒙赠小绢数百匹,重诣诃陵。报德智贤与会宁相见。[131]

卷下:

后往大觉寺礼真容像,山东道俗所赠纯绢,持作如来等量袈裟。[132]

可见当时中国和尚带锦、绢出国是平常的事。

从上面的叙述里我们可以看到,不但成捆的丝传入印度,其他

的丝织品也同样传过去。在语言方面我们也可以找到证明。唐义净的《梵语千字文》里除了“丝”字（paṭṭa）以外，还有“绢”（paṭṭa）、“绫”（pṛnga）、“锦”（citra）等字。《梵唐消息》里也有“绢”字（paṭṭa）。《梵语千字文》（别本）里有“绢”（钵吒重 paṭṭa）、“绫”（必陵诫priṅga）、“锦”（质怛罗 citra）、“绣”（素止羯磨 sūcikarma）。附《梵唐消息》里有“绢”（波吒重）、“锦”（七多罗）。礼言集《梵语杂名》里有“丝”（钵吒苏睹 paṭṭasūtu）、“锦”（指怛罗二合 cītra）、“绣”（素指迦喇么 sūcikarma）、“绫”（钵吒二合上诫 paṭṭaga）、“绢”（钵吒 paṭṭa）。《翻译名义大集》（Mahāvyutpatti）CC XXX III《衣服名目》（Vastu-nāmāni）里有：

5865 netram 绢
5866 pṛṅgaḥ 彩绢
5867 paṭṭaḥ 彩绢
5868 citra-paṭaḥ 片金或日锦
5869 stavaraḥ 同上
5870 kacaḥ 粗绢
5880 avaśyāya－paṭṭaḥ 绢罗、罗
5881 paṭṭāṃśu 同上[133]

在和阗一带的印度俗语里也有 prigha（彩绢）、citrapaṭa（锦）、suj´in-akirta（绣）等字。从语言方面我们也可以看到，中国各种各样的丝织品：绢、绫、锦、罗都传到印度去。

这些东西传到印度去以后产生了什么影响呢？首先就是给印度人民增添了衣服资料。古代印度人民的衣服材料只有棉布、羊毛、鹿皮等。中国很晚才有棉花，印度极早就有了，在摩亨殊达罗（Mohenjodaro）已经掘出了残存的棉花。但是丝衣服古代是没有的。我们前面虽然说到，印度古代可能有野蚕丝（Kauśeya 憍奢耶），《大唐大慈恩寺三藏法师传》也记载着：“其傍又作长舍数百

间,贮憍奢耶衣、斑氎衣、金银钱等。"[134]但是一直到唐代,丝还很少被采用。《慧超往五天竺国传》:

> 土地所出唯有氎布(棉布)、象、马等物。[135]
>
> 〔南天竺国王所住〕土地所出:氎布……至于绵绢之属,五天总无。[136]
>
> 〔西天竺国王住城〕土地所出:氎布及银、象、马、牛、羊。[137]

此外印度西北部迦湿弥罗,以及迦罗国也都出产技氎布。建驮罗国、乌长国、拘卫国都是"衣是皮毯、氎衫、靴、袴之类。"[138]

玄奘的记载也基本上一样。他在《大唐西域记》卷二里首先谈到印度一般的衣著情况:"其所服者,谓憍奢耶衣及氎布等。憍奢耶者,野蚕丝也。(丛)蒭摩衣,麻之类也。颔钵罗衣,织细羊毛也。褐剌缡衣,织野兽毛也。"[139]足见印度人民在唐代是用野蚕丝做衣料的。但是以后在叙述个别的国家的时候,却再不谈到丝衣服,而只谈到棉布衣服。譬如:

> 滥波国"多衣白氎"。
>
> 乌仗那国"多衣白氎。"
>
> 迦湿弥罗国"服毛褐,衣白氎"。
>
> 半笯蹉国"多衣氎布"。

只在谈到戒日王的时候,说他"以诸珍宝、憍奢耶衣数十百千而为供养"。[140]可见在当时印度人民主要衣料是棉布。和慧超的记叙结合起来看,可以看出,虽然在唐代中国丝输入印度已经有极长的历史,但是一般老百姓还没有能够享受到丝的好处。

到了宋代,印度人民,至少是靠近和中国通商的港口一带的人民,已经可以穿丝衣服。宋赵汝适《诸蕃志》卷上,注辇国:"女家复

以金银指环、越诺布及女所服锦衣遗婿。”到了明代，丝的应用更广了。马欢《瀛涯胜览》锡兰国：“民俗饶富。男子上身赤膊，下围色丝手巾，加以压腰。”柯枝国：“上不穿衣，下围纻丝手巾，再用颜色纻丝一匹，缠之于腰，名曰压腰。”古里国：“国人亦将蚕丝练染各色，织间道花手巾，阔四五尺，长一丈二三尺，每条卖金钱一百个。”这一条非常重要。大概从古代起，中国输入印度的不只是丝织品，而且也有生丝。[141]生丝运到印度再加工。古里国的人就把中国丝染色加工织成花手巾。榜葛剌国：“桑柘蚕丝皆有，止会作线缲丝嵌手巾并绢，不晓成绵。”这一条也很重要。马欢于永乐十年(1412年)及永乐十九年(1421年，这次是否从行，不敢肯定)随郑和下西洋。到那时候，榜葛剌纺织技术虽然已经相当高，“土产五六样细布”，但是对于丝却“止会作线缲丝嵌手巾并绢”。溜山国：“织一等丝嵌手巾，甚密实长阔，绝胜他处所织者。”丝嵌手巾在当时大概是一种比较流行的手工业。

巩珍的《西洋番国志》记载得差不多。锡兰国：“男子上皆赤体，下围丝手巾，加以压腰。”古里国：“国人亦以蚕丝练织各色间道花手巾，阔四五尺，长一丈二三尺有余，每手巾卖金钱一百个。”溜山国：“又出一等丝嵌手巾，长阔而加实密，胜他处所出者。”榜葛剌国：“桑柘蚕丝虽有，只知丝嵌手巾并绢布。”此外也说到柯枝国人民用颜色纻丝作压腰。可以和马欢的记载对比一下。

费信的《星槎胜览》记述比较简略。关于人民的衣服只说“穿短衫，围单布”(柯枝国)，“男子穿长衫，头缠白布，其妇女穿短衫，围色布”(古里国)，没有说衣料是什么。只有榜葛剌国这一条里说到：“妇女穿短衫，围色布丝棉。”

《西洋朝贡典录》榜葛剌国：“女子椎髻，短衫，围色布丝绵。”“乐妇之饰也，服浅红线布之花衫，下围色丝帨。”可见榜葛剌和古代西域一样，音乐家可以穿丝。锡兰山国：“其男裸，下围丝帨，谓

之压腰。”柯枝国:“其王缠首以黄白布,上无衣,下围纻丝帨,压腰以色纻丝。”古里国:“五色丝帨谓之西洋手巾,其广五尺,其长一丈二尺,其价金钱百。”这里所谓“西洋”涵义和现在的“西洋”不同。当时印度一带就算是西洋。不明白这一点,对这一段记载容易发生误解。

《皇明世法录》卷八一记述榜葛剌的情形:“产镔铁、翠羽、琉璃、桑、漆,尤广丝绵。”说是“尤广”,可见产量是不小的。在明代以前也有类似的记载。金乌(又作吾)古孙仲端《北使记》:“〔印都回纥〕金、银、珠、玉、布帛、丝枲极广。”“印都”就是“印度”。可见至迟在金代孟加拉已经能产生大量的丝。但是这里却发生了一个问题:这些丝是野蚕丝,就是所谓憍奢耶呢?抑或是中国养蚕法已传入印度因而生产出的丝呢?从时间上来看,乌古孙仲端是在金宣宗兴定四年(1220年)至五年西使的,上距中国养蚕法传入和阗已数百年。从地域上来看,西域,特别是和阗与印度的交通又是那样频繁。所以中国养蚕法在13世纪20年代以前传入孟加拉是完全可能的。另一方面,中国养蚕法在萨珊王朝末叶,也就是公元五6世纪已经传入波斯,六世纪初叶,滑国已能织绫锦,而波斯锦也曾传入印度。假如把这些情况都考虑在内,同时再考虑到印度同波斯的交通,这个时间方面的下限一定要向更古的时代推移。至于印度究竟从什么时候起就知道用丝纺织绫、罗、锦、绢,仅就中国方面的资料来看,我们只能说,当慧超在印度的时候(他是开元十五年,公元725年回国的),印度人民还不能纺织这些东西。什么时候起,那就很难说了。现在印度是以精美的印度绸闻名全世界的。连绸缎原产地的中国人民也十分喜爱这些薄如蝉翼的印度绸。关于这一点,恐怕中国人民和印度人民都有点数典忘祖了吧?他们恐怕已经不知道,养蚕织丝的方法的发明人就是中国人民。印度人民不管是直接地或是间接地从中国人民这里学到这种技术,加

上自己的努力,终于织出这样精美的绸子。仅从中国蚕丝传入印度这一问题上也可以看出中印两国人民友谊的悠久和彼此学习的好处了。

以上简略地谈了中国蚕丝输入印度的过程以及输入后发生的作用。在我利用的资料中,中国资料在数量中远超过印度资料。这是什么原因呢?一方面这是因为中国方面关于这问题的资料确实多一些,另一方面也因为受了目前图书设备的限制,不得不如此。因此,在本文里提出的都只是初步的看法,供大家参考,请大家指教。

## 注释

〔1〕罗泌《路史》注《皇图要览》:“伏羲化蚕,西陵氏始养蚕。故淮南王《蚕经》云:‘西陵氏劝蚕稼,亲蚕始此’。”参阅《纲鉴易知录》卷之一。

〔2〕郭沫若:《中国古代社会研究》,人民出版社版,第233页;董作宾:《甲骨学商史编》,下册,商八;向达编纂:《亚洲文化论丛》,第46页。

〔3〕《毛公鼎》、《品父盘》等铭文里都有“丝”字。

〔4〕参阅范文澜:《中国通史简编》,修订本,第一编,第38页;吴泽:《古代史》,第169—171页;尚钺:《中国历史纲要》,第8页。

〔5〕参阅《古史辨》第一册。王国维认为:“至少亦必为周初人所作。”(《古史辨》第一册,第265页),郭沫若:《中国古代社会研究》,第335—336页,认为可能还要晚。

〔6〕《召南·羔羊》;《召南·何彼秾矣》;《邶风·绿衣》;《鄘风·干旄》;《卫风·氓》;《曹风·鸤鸠》;《小雅·皇皇者华》;《大雅·抑》;《周颂·丝衣》。

〔7〕《释名》:“锦,金也。作之用功,重于其价如金,故制字帛与金也。”《太平御览》卷八一四引士纬:“丝俱生于蚕,为缯则贱,为锦则贵。”

〔8〕又见《孟子·尽心》上。

〔9〕《墨子·天志》中,《庄子·让王》。《墨子·所染》还谈到染丝。

〔10〕《周礼》是后出的书,但是里面记载的东西不一定全是后出的。

〔11〕参阅《文献通考》卷八七,《亲蚕祭先蚕条》。

〔12〕维维·锡尔万:《殷代的丝》(Silk from Yin Dynasty),《远东古代博物院院刊》(The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, Bulletin No. 9, p. 119—126)。

〔13〕斯坦因(Aurel Stein):《亚洲腹部考古记》(Innermost Asia), Oxford 1928, I. p. 234。

〔14〕李济:《西阴村史前的遗存》,北京,1927年8月,第22页。

〔15〕《大正新修大藏经》,卷五三,页二九六上,(缩写为㊅53,296a)。

〔16〕㊅51,857a。

〔17〕㊅51,870a。

〔18〕同上。

〔19〕㊅51,870C。

〔20〕㊅51,871a。

〔21〕同上。

〔22〕㊅51,872a。

〔23〕㊅51,873c。

〔24〕㊅51,940a。

〔25〕㊅51,940b。

〔26〕㊅51,940c。

〔27〕同上。

〔28〕同上。

〔29〕㊅51,941b。

〔30〕同上。

〔31〕㊅51,941c。

〔32〕㊅51,942b。

〔33〕㊅51,942c。

〔34〕㊅51,943a。

〔35〕在中国和尚的游记里面类似的记载还很多,参阅《洛阳伽蓝记》(㊅51,1019b),《慧超往五天竺国传》(㊅51,978)。

〔36〕㊅51,1019a。
〔37〕㊅51,1019b。
〔38〕㊅51,979a。
〔39〕同上。
〔40〕㊅50,225b、c。
〔41〕㊅50,227c。
〔42〕㊅50,229b。
〔43〕㊅51,979a。
〔44〕唐以后,情形还是一样。《宋史》卷四九○《外国列传》:“善马直绢一匹。”
〔45〕又见《北史》卷九七《西域传》;《周书》卷五十《异域传》下。
〔46〕又见《北史》卷九七《西域传》高昌国。
〔47〕㊅51,944c。
〔48〕Rockhill, Life of the Buddha, pp.238 sq。
〔49〕《宋史》卷四九○《外国列传》高昌国:“地有野蚕,生苦参上,可为绵帛。”这里说的是“野蚕”。
〔50〕斯坦因:《西域考古图记》(Serindia, Oxford 1921),p.763。
〔51〕同上书,p.760。
〔52〕同上书,p.762。
〔53〕同上书,p.687,779。
〔54〕同上书,p.688,778。
〔55〕同上书,p.900ff.。
〔56〕同上书,p.845。
〔57〕同上书,p.810,1000ff.
〔58〕同上书,p.899,900,982ff.
〔59〕同上书,p.899,900,987—989ff.
〔60〕同上书,p.878ff。
〔61〕同上书,p.763。
〔62〕同上书,p.671,676。
〔63〕同上书,p.903—913。
〔64〕同上书,p.701—704。这个解释不一定全面。

〔65〕Ed. Chavannes,《斯坦因在东土耳其斯坦发现的中文文书》(Les Documents chinois, découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental),539号。

〔66〕斯坦因:《西域考古图记》,p.373—374.

〔67〕斯坦因还找到了一件中文文书,上面写着:"新队长张洞奉缣三丈二尺。"(见《斯坦因在东土耳其斯坦发现的中文文书》,第四九〇号)斯坦因(《西域考古图记,第758页,〔39〕)认为这"缣"可能就是这位队长的薪俸。

〔68〕《西域考古图记》,p.383。

〔69〕《亚洲腹部考古记》,p.222,227,280ff.

〔70〕同上书,p.235,489,661,674ff.

〔71〕《西域考古图记》,p.373—374。

〔72〕《亚洲腹部考古记》,p.232—234。

〔73〕Albert Hermann,《楼兰》(Lou-lan),Leipzig 1931,p.125 sqq.

〔74〕August Conrady,《斯文赫定在楼兰发现的中文写本及其他零星物品》(Die chinesischen Handschriften- und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Lou-lan), Stockholm 1920,No.6,1;13,2;14,2。

〔75〕同上书,103号。

〔76〕斯坦因还在罗布诺尔北面找到一个残卷,上面写着:

"胡阿宗贡白绢
十匹二丈,黄绢一匹
缣一匹为二匹"

见 Chavannes,《斯坦因在东土耳其斯坦发现的中文文书》,903号。

〔77〕《亚洲腹部考古记》,p.673—680。

〔78〕同上书,p.621。

〔79〕《亚洲腹部考古记》p.463,495,497,499,501。参阅向达译:《斯坦因西域考古记》,附录二:《斯坦因黑水获古纪略》。

〔80〕《亚洲腹部考古记》p.167—168。参阅季羡林:《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》,见本书。

〔81〕《西域考古图记》,p.466,478,479,481,482,483。

〔82〕斯坦因:《古和阗考》(Ancient Khotan),牛津,1907年,p.430,441。

〔83〕斯坦因:《沙埋和阗废址记》(Sand-buried Khotan),伦敦,1903 年 p.419。

〔84〕《古和阗考》,p.373,410。

〔85〕《西域考古图记》p.254。

〔86〕同上书,p.1288,1294。

〔87〕《古和阗考》,p.297。

〔88〕斯坦因:《西域考古记》(On Ancient Central-Asian Tracks),p.63.向达译本,p.45。

〔89〕《西域考古图记》,p.1278。

〔90〕Henry Yule,《东域记程录丛》(Cathay and the Way thither) vol. I. p.203—204;张星烺:《中西交通史料汇篇》,第一册,第 76 页。这个故事不一定可靠,参阅《历史教学》,1954 年第五期,第 33 页,雷海宗:《世界史上一些论断和概念的商榷》。

〔91〕《东域记程录丛》,p.404。

〔92〕同上书,p.204—205。

〔93〕(大) 51,978b。

〔94〕B. Laufer.《中国伊朗文化交流》(Sino-Iranica),Chicago 1919,p. 537。

〔95〕(大) 51.938a。

〔96〕B. Laufer,《中国伊朗文化交流》,p.537.

〔97〕《中国伊朗文化交流》,p.539.应该说是"金花"。

〔98〕《北京日报》,1953 年 6 月 8 日,新华社长沙七日电;《人民文学》,1953 年 11 月号,郭沫若:《关于晚周帛画的考察》。

〔99〕《丹阳记》、环氏《吴记》、《神仙传》、魏文帝诏、《江表传》等皆见《太平御览》卷八一五引文。

〔100〕晋任豫《益州记》:"益州城张仪所筑,锦城在州南,蜀时故宫也。其处号曰锦里。"成都又号锦城,来源已久了。

〔101〕参阅《文献通考》三三〇《四裔考》七《松外诸蛮》。

〔102〕参阅《文献通考》三二九《四裔考》六《哀牢》。

〔103〕参阅 M. Winternitz,《印度文学史》(Geschichte der Indischen Literatur) III. Band, Leipzig 1920, p. 509;Hermann Jacobi,《憍胝厘耶书里面有关文化史语言史文学史的资料》(Kultur-, Sprache- und Literar-historisches aus dem

Kauṭilīya),S B P A W. xliv. 1911. p.96;R.C. Majumdar, An Advanced History of India, London 1950,p.126。

〔104〕迦梨陀娑约生于公元 350—472 年之间。

〔105〕参阅 H. Lüders,《古代土耳其斯坦的纺织品》,(Textilien im alten Turkistan) A P A W. 1936,Phil. - Hist. Klasse Nr. 3。

〔106〕H. Lüders,《古代土耳其斯坦的纺织品》,p.28。

〔107〕㊅ 51,876b。

〔108〕中外许多学者都努力考证过这些国名;但是以我们目前的知识而论,我们显然还不能完全解决这些问题。参阅藤田丰八著,何健民译:《中国南海古代交通丛考》,《前汉时代西南海上交通之记录》。

〔109〕同上书,第 107—113 页;费琅(G. Ferrand):《昆仑及南海古代航行考》。

〔110〕Henry Yule,《东域记程录丛》第一册,第 227 页。

〔111〕以上地名考证多据藤田丰八:《岛夷志略》校注。

〔112〕以上引文皆据冯承钧校注本。

〔113〕引文皆据冯承钧校注本。

〔114〕《西洋番国志》引文皆据向达先生手抄本,谨记于此,以志心感。

〔115〕《西洋朝贡典录》黄省曾自序:"全乃摭拾译人之言,若《星槎》、《瀛涯》、《针位》诸编,一约之典要,文之法言,征之父老,稽之宝训。"

〔116〕见刘祁:《归潜志》卷一三,附录。

〔117〕Heinrich Lüders,《塞种人和〈北雅利安语言〉》(Die Śakas und die "Nordarische Sprache"),Philologica Indica, Göttingen 1940, p.237—255。

〔118〕Sten Konow,《和阗塞种语语法》(Khotansakische Grammatik), Porta Linguarum Orientalium XXII, Leipzig 1941, p.1。

〔119〕T. Burrow,《中国土耳其斯坦发现的驴唇体残卷的语言》(The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan) Cambridge 1937, p. vi;向达译:《斯坦因西域考古记》,第 64—65 页。

〔120〕《阿育王传》,《阿育王子法益坏目因缘经》记载阿育王子法益分封和阗事。《后汉书·西域传》也记有班超与月氏谢将军在疏勒一带的战事。这些都证明印度与古代新疆一带特别是和阗关系之密切。

〔121〕张星烺:《中西交通史料汇篇》第一册,第 35—36 页;H. Lüders,《古代土

耳其斯坦的纺织品》,p.28〔4〕。

〔122〕㊅ 51,lc。

〔123〕见 G.F.Hudson,《欧洲和中国》(Europe and China),伦敦,1931,p.88。

〔124〕参阅夏光南:《中印缅道交通史》,第 15—24 页。

〔125〕㊅ 51,5b。

〔126〕参阅伯希和著,冯承钧译:《交广印度两道考》,第 16—17 页。梁启超:《中国印度之交通说》:"《慧睿传》称:睿由蜀西界至南天竺",是了解错了原文。

〔127〕㊅ 54,835a。夏光南:《中印缅道交通史》,第 33 页。

〔128〕伯希和著,冯承钧译:《交广印度两道考》,以及夏光南:《中印缅道交通史》,对这条路有详细考证。

〔129〕《大慈恩寺三藏法师传》,卷二;㊅ 50,229c。

〔130〕㊅ 50,230b。

〔131〕㊅ 51,4a。

〔132〕㊅ 51,8b

〔133〕以上皆见《京都帝国大学文科大学丛书》第三,《梵藏汉和四译对校翻译名义大集》。

〔134〕㊅ 50,248c。

〔135〕㊅ 50,975c。

〔136〕㊅ 50,976a。

〔137〕同上。

〔138〕㊅ 50,977b—c。

〔139〕㊅ 50,876b。

〔140〕㊅ 51,895b。

〔141〕参阅 Lüders,《古代土耳其斯坦的纺织品》,p.28。

**附记:**

这篇文章写完后,曾送请向达先生指正,蒙他指出一些错误,提供一些材料,谨此志谢。

# 吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用

古代新疆一带是东西文化汇流的地方。这里曾住过许多人种不同、语言不同的部落或部族。6世纪以前,伊斯兰教还没有兴起,现在住在那里的许多说土耳其语言信仰伊斯兰教的民族还没有全部迁移过去。所以无论从宗教方面来说,或是从人种方面来说,当时这一带的情形都跟现在完全不一样。

中国各时代的历史家对这一带有过一些记述。《史记》有《匈奴列传》(卷百一十),有《大宛列传》(卷百二十三)。《大宛列传》里有关于大宛、乌孙、康居、奄蔡、安息、条枝等国的记载。《后汉书》卷一百十八《西域传》对这一带的记述比较详细。在武帝时候,西域内属的有36国。到了班超击破焉耆的时候,纳质内属的已经增加到50余国。"其条支、安息诸国至于海濒四万里外皆重译贡献。"《宋书》里有所谓"夷蛮"的列传,头绪很乱。《梁书》卷五十四有诸夷的列传。在《西北诸戎》这个项目下谈到许多西域的国家。河南王"与益州邻,常通商贾,民慕其利,多往从之,教其书记,为之辞译。"高昌"国人言语与中国略同。"滑国"无文字,以木为契。与旁国通,则使旁国胡为胡书,羊皮为纸"。龟兹国"书则以木为笔札"。此外还谈到周古柯国、胡密丹国、渴盘陁国、末国、波斯国、宕昌国、邓至国、芮芮国等国的情况。《南齐书》有《芮芮虏列传》:"刻木记事,不识文书。"有《河南列传》,有《氐羌列传》。《南史》和《北史》都有《西域传》。《隋书》卷八十三有《西域传》,包括吐谷浑、党

项、高昌、康国、安国、石国、女国、焉耆、龟兹、疏勒、于阗、钹汗、吐火罗、挹怛国、米国、史国、曹国、何国、乌那曷、穆国、波斯、漕国、附国等国。《新、旧唐书》也都有《西域传》或《西戎传》。尽管从表面上看起来中国史籍对西域的记载似乎很多,而且时间愈晚,记载也愈详细,表示我们对西域的知识逐渐增加;但是关于这些国家的人种和语言,我们却从这些记载里看不出什么具体的东西。我们不知道,这些在中国历史上生生灭灭对中国历史有一些影响的国家究竟使用什么语言。

中国的宗教家和旅行家对这一带语言文字的情况记述得比较详细。法显《佛国记》:

"唯国国胡语不同,然出家人皆习天竺书天竺语。"[1]

《洛阳伽蓝记》卷五转录了宋云与惠生的记载:

土谷浑国 "其国有文字,况同魏。"[2]
朱驹波国 "风俗言音与于阗相似,文字与波罗门同。"[3]
嚈哒国 "乡土不识文字。"[4]

慧超《往五天竺国传》:

罽宾国 "衣著言音食饮与吐火罗国大同少异。"[5]
谢飑国 "衣著人风,土地所出,与罽宾国相似,言音各别。"[6]
犯引国 "当土言音,不同余国。"[7]
吐火罗 "言音与诸国别。"[8]

其余波斯、安国、曹国、史国、石骡国、米国、康国、跋贺那国,以及突厥所住境界,九箇识匿国都是“言音各别,不同余国。”对这一带的语言文字记述最详尽的是唐朝的玄奘法师。他的许多锐敏而正确的观察都保留在《大唐西域记》里:

阿耆尼国 “文字取则印度,微有增损。”[9]

屈支国(龟兹)“文字取字印度,粗有改变。”[10]

跋禄迦国 “文字法则,同屈支国,语言少异。”[11]

窣利 “文字语言,即随称矣。字源简略,本三(二)十余言,转而相生,其流浸广。粗有书记,竖读其文。”[12]

怖捍国 “语异诸国。”[13]

货利习弥伽国 “土官风俗同伐地国,语言少异。”[14]

睹货逻国(吐火罗) “语言去就,稍异诸国。字源二十五言,转而相生,用之备物。书以横读,自左向右。文记渐多,愈广窣利。”[15]

梵衍那国 “文字风教,货币之用,同睹货逻国,语言少异。”[16]

迦毕试国 “文字大同睹货逻国,习俗语言风教颇异。”[17]

漕矩吒国 “文字言辞,异于诸国。”[18]

弗栗恃萨傥那国 “土宜风俗同漕矩吒国,语言有异。”[19]

淫薄健国(睹货逻故地) “但言语少异(钵铎创那)。”[20]

尸弃尼国 “文字同睹货逻国,语言有异。”[21]

商弥国 “文字同睹货逻国,语言有别。”[22]

朅盘陀国 “文字语言大同佉沙国。”[23]

乌铩锻国 “文字语言少同佉沙国。”[24]

佉沙国 “而其文字，取则印度。虽有删讹，颇存体势。语言辞调，异于诸国。”[25]

斫句迦国 “文字同瞿萨旦那国，言语有异。”[26]

瞿萨旦那国 “文字宪章，聿遵印度。微改体势，粗有沿革。语异诸国。”[27]

就当时的水平来看，这记载已经可以说是够详尽了。但是这究竟是些什么语言，是些什么文字呢？在19世纪末叶以前，我们几乎是毫无所知。从语言文字方面来说，这一带对我们依然是一片空白。但是自20世纪初年起，我们对于这一带的知识与日俱增，对于这一带的语言文字的了解也逐渐提高。千年未解的谜终于为我们解开。

19世纪末20世纪初，资本主义已经逐渐发展到最高阶段，开始转入帝国主义。争夺殖民地的斗争因而日趋激烈。东方许多国家，特别是中国，就成为瓜分宰割蚕食鲸吞的对象。许多新兴的帝国主义国家都在进行学术研究的旗帜下派遣一批一批的所谓“学者”到中国新疆一带来活动。他们主要目的当然是搜集情报，测绘地图。但也附带进行一些科学活动。他们利用当时当地政治上的混乱状态，利用帝国主义国家对殖民地半殖民地国家的一些特权，买通当地的官吏，进行调查，从事发掘。因为后台老板不同，他们之间是有矛盾的；但是有时却又狼狈为奸，互相帮助，结果是，我们祖国大批的珍贵文物为他们捆载而去。连墙上的壁画，石头雕成的佛像和埋在土里的古碑都逃不出他们的魔掌。

从19世纪90年代起，这样的探险队就陆陆续续地到新疆来。[28]1890年美国人鲍威尔(H·Bower)在库车附近获得了一些贝叶，霍恩勒(R. Hoernle)考释出版。1892年法国人格勒纳(M. Grenard)和德兰(Dutreuil de Rhins)获得佉卢字的《法句譬喻经》，塞

那(E. Senart)考释出版。同时耶稣教兄弟会牧师英国人威伯(Weber)也有所搜集。英国驻喀什噶尔领事马卡尼(G. Macartney)和英国官吏葛德弗莱(S. H. Godfrey)都大力搜购。1900年至1901年英籍匈牙利人斯坦因(M. A. Stein)到塔里木盆地和和阗一带来从事探险。就在1902年在德国汉堡举行的东方学会上这些新兴的帝国主义国家的学者们成立了国际中亚及远东探险协会。于是在这方面的活动就更加频繁起来。同年,德国派格伦威德尔(A. Grünwedel)到吐鲁番一带来发掘。1903年,又派勒柯克(von Le Coq)沿天山北路到塔里木盆地来活动。1905年格伦威德尔又来。1906年斯坦因到敦煌和敦煌西北的长城遗址来调查。他从有名的千佛洞里偷走了大量的宝贵文献。法国的伯希和(P. Pelliot)闻风而至,也从千佛洞的宝库里偷走了六七千卷极宝贵的古代书籍。这两个"学者"走了之后,北京的几个老官吏才在大吃一惊之余吁请学部派人到千佛洞去把那些残余的卷子携至北京。这批家伙又从中偷窃了不少,等到送到国家机关时已所余无几了。西方国家这样,东方的日本也不甘落伍。1902年大谷光瑞,1908年和1910年橘瑞超都来过新疆。第一次世界大战爆发以前,在1913年勒柯克和斯坦因又都来过。勒柯克于1914年因战争关系回国,斯坦因到1916年才离开。战后美国的"学者"们也参加进来。安得留斯(Andrews)和华尔纳(L. Warner)都来过。华尔纳充分发挥了"美国方式",用树胶粘走不少壁画,偷走了不少的佛像。一直到1927年中国学者才参加西北科学考察团,获得了不少的成绩。

在30多年的长时间内,英、法、德、日、美等国的那一群国际盗窃犯在我国领土内横冲直撞,搜集了不少情报,画了不少的地图,偷走了不少的东西。他们发掘出来的东西的数量是惊人的,内容是异常丰富的,从壁画、丝织品一直到各种古代文字的残卷,简直是无所不有。以前我们看到宋版的书,就觉得了不起。现在居然

还有六朝及唐代的写本,真是连梦想都不敢梦想的事情了。这些帝国主义的“学者”就靠了这些新发现的材料,增加了自己的身价,提高了自己的地位。我们并不否认,他们这些探险工作对学术也会有一些贡献,虽然这是与他们的初意相违的。他们发现的材料帮助我们了解了中亚古代的情形。只要我们善于利用这批材料,我们对这一带的历史、语言、地理、文化各方面的情况会能进一步深入了解的。我们上面谈到玄奘对这一带语言文字的记述,过去我们只知道一些名字,现在连具体的内容都知道了。我们说千年未解的谜终于为我们解开,就是这个意思。

要想论述全部的发掘品,不是本文范围以内的事情。我们这里只想谈一谈新发现的几种外族语言材料,特别着重谈吐火罗语的材料。

在发掘出来的有关语言的残卷中,有些是文字认识而语言系属也明确的。但也有些只认识文字而对语言的性质最初毫无所知。属于第二类的大体可以说是有三种语言[29],其中一种,也就是德国学者劳于曼(Leumann)所谓的“第二种语言”,经学者们长期的研究,最初定名为和阗语。后来又发现曾在印度西北部及中亚一带建国的塞种人用的也是这种语言[30],所以改称和阗塞种语。这是属于印欧语系的一种语言。玄奘在《大唐西域记》里叫做瞿萨旦那国语的就是这种语言。另外一种,也就是所谓“第三种语言”的,经学者们的考释,定名为粟特语,也是属于印欧语系的。玄奘所记窣利地方的语言就是这一种。这两种语言的名称、性质和系属都可以说是已经确定了,大家再没有什么分歧的意见。

至于其余的一种,也就是劳于曼所谓的“第一种语言”,问题却非常复杂,大家的意见也非常分歧。这种语言的残卷是用婆罗谜字母写的。在最初,尽管字母都认识,但因为是连写的,不但不能了解其中的语法结构,连一个个的字都断不开。以后逐渐发现了

其中有一些梵文借字，再进一步摸索出一些语法规律，于是才在考释工作中投入一线光明。劳于曼觉得它的语法结构同其他的印欧语言不同，所以说它是“非雅利安的”。后来又改称为“北雅利安语”，都没有得到学术界的承认。1907年缪勒（F. W. K. Müller）根据一个回鹘文的题款把这种语言定名为吐火罗语。1908年德国学者西额（E. Sieg）和西额林（W. Siegling）发表论文，赞同这个名称。从那时以后，这两位德国学者的主要精力就用在考释吐火罗语上。今天我们能够读吐火罗语甲方言，几乎完全是依靠他们的研究成绩。在这篇论文里，他们对吐火罗语的语法结构作了初步的探测。他们肯定了它是属于印欧语系的。同时还指出，吐火罗语有两种语言不同而内容相同的残卷，他们称之为A组和B组。两种用的字母相同，有时候发现的地点也相同，但在元音发音法和辅音发音法以及词的变化方面却有一些显著的不同，例如：

| | | | |
|---|---|---|---|
| A | ñom（名字） | B | ñem |
| A | cmoḻ（生） | B | cmel |
| A | rake（字） | B | reke |
| A | śoṣi（世界） | B | śaiṣṣe |
| A | waṣdh（房子） | B | oṣdh |
| A | tsar（子） | B | ṣar |

从这个例子里可以很清楚地看出其间的不同。但是同时也可以看出，这只是两种方言，而不是两种语言。

再进一步研究，就发现，甲方言残卷发现的地点几乎只限于焉耆，而乙方言发现地点主要是在库车。到了1913年法国学者列维（Sylvain Lévi）就主张把所谓吐火罗语乙方言改称龟兹语。[31]伯希和曾在库车找到大量木简，其中之一上面写着一个国王的名字Swarnatepi。假如能从其他文献中找出这个名字，那么就可以确定这木简的年代以及使用这种语言的地区。考《旧唐书》卷一四八

《龟兹传》有一个国王名苏伐叠，和唐太宗同时。苏伐叠显然就是Swarnatepi的音译。Swarnatepi相当梵文的Suvaṃadeva，意译“金天”。玄奘《大唐西域记》卷一屈支国说：

闻诸先志曰：近代有王号曰金华。

“金华”的梵文就是Suvaṃapuṣpa。两个名字里都有Suvaṃa(金)这个字，可见是有血缘关系。这都证明这个木简上写的国王就是龟兹(库车)的国王，而这种语言就是本地的语言。所谓吐火罗语乙方言者实际上就是龟兹语。列维的说法是正确的。

到了1918年，西额发表了一篇论文：《吐火罗语的土名》。[32]原来他在吐火罗语甲方言里发现了一个使用这种语言的人称呼它的名字，这个名字是ārśi。缪勒根据这个字作了一些比附工作，都不能成立，后来也就再没有人提到这个名字，连西额和西额林自己也不提了。

在这期间，吐火罗语的考释工作已经获得显著的成绩。1921年西额和西额林把甲方言的残卷影印出版，同时又把这些残卷用拉丁字母印了出来。[33]他们也试着从这些残卷里选了几个短的故事，译成德文。1931年《吐火罗语法》的出版在吐火罗语的研究史上是一件大事情。这部语法是西额和西额林在比较语言学家舒尔茨(W.Schulze)的协助下费了20多年的时间写成的。有了这样一部书，吐火罗语的研究才算是真正有了基础。只要肯钻研，任何人都可以利用它来窥探吐火罗语甲方言的奥秘，有人垄断吐火罗语的研究这种说法也就不攻自破了。

1936年英国学者白雷(H.W.Bailey)又旧事重提，谈到ārśi这个字。[34]他主张ārśi就是梵文字ārya的转化。ārya义云“圣”，ārśi käntwā就是“圣语”。他并且在古和阗语和中亚梵文俗语中找出许

多 ry > rś 的例子。他主张吐火罗语甲方言应称之为“焉耆语”(Agnean),乙方言应称之为“龟兹语”(Kuchean)。

第二年,西额就写了一篇论文反对白雷的说法。[35]他说 ārśi 这个字不可能是一个形容词,而是一个专名词。而且 ry > rś 这个规律可能在和阗语里面存在,在吐火罗语甲乙两种方言里都是找不到的。这两种方言都另有字来表示梵文的 ārya,甲方言是 klyom (阳性),klyomiṃ(阴性),乙方言是 klyomo(阳性), Klyomña(阴性)。最后,他仍然坚持保留“吐火罗语”这个名称,但是同意把这名称再扩大一下:甲方言呢,就叫做“吐火罗语 Ā”(Ārśi),乙方言呢,就叫做“吐火罗语 K”(Kučā)。

在同一年,德国学者夏伦(G. Haloun)发表了一篇相当长的论文[36],讨论吐火罗问题,主要是谈吐火罗的人种和地望。1941 年比利时学者温德金斯(A. J. van Windekens)发表论文,说 ārśi 的意义是“白”,因而主张所谓吐火罗就是白匈奴。[37]中国学者对吐火罗和月氏问题也作过一些研究,譬如冯家昇先生[38],王静如先生[39]等。都取得不少的成绩.

限于篇幅,过去 40 多年有关吐火罗语的研究就简略论述如上。40 多年,时间不能算短;很多国家的学者都参加了这个研究工作,努力不能不算大。但是据我自己的看法,关于吐火罗语定名的问题一直到现在并没有得到解决。我很怀疑“吐火罗语”这个名称的正确性,但目前也想不出更恰当的名称。我看学者们的文章,真是公说公有理,婆说婆有理,每个人都能自圆其说。但是换了角度去看,就发现每个人的说法都有问题。要想最后解决这个问题,还有待于学者的共同努力。

好在一个语言的名称对这个语言本身来说并没有决定性的作用,一时研究不出结果来,影响也并不大。至于吐火罗语的词汇和语法结构却可以说是已经研究得有相当的基础。我现在就根据已

经打好的研究基础来谈一谈吐火罗语在中印文化交流中起过些什么作用。

我先举几个汉语里面的外来的借字：

一、恒(河)

大家都知道,这个字是从梵文借来的,梵文原文是 Gaṅgā。在汉文里的音译大体上可以分为三期：

| | | |
|---|---|---|
| 早期 | 恒(河) | 后汉支娄迦谶译《道行般若经》卷三(《大正大藏经》,卷八,页四三九中)[40] |
| 中期 | 恒伽(河) | 东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷二(《大正》,卷一,页四二八中) |
| | | 东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷三十四(《大正》,卷二,页七三六中) |
| | | 后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷十八(《大正》,卷一,页一一六下) |
| | | 刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷十六(《大正》,卷二,页一一三下)[41] |
| | 强伽 | 元魏瞿昙般若流支译《一切法高王经》(《大正》,卷十七,页八五四中)[42] |
| 晚期 | 殑伽(河) | 《大唐西域记》卷一(《大正》,卷五一,页八六九中) |

| | |
|---|---|
| 殑伽(河) | 唐义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》卷八(《大正》,卷二四,页三三下) |
| | 唐义净译《能断金刚般若波罗蜜多经》(《大正》,卷八,页七七四中) |

在同一部书同一句话里不同时代的译本对 Gaṅgā 这个字有不同的译法。譬如,后秦鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》作“恒河”,元魏菩提流支译《金刚般若波罗蜜经》和陈真谛译《金刚般若波罗蜜经》都作“恒河”。隋笈多译《金刚能断般若波罗蜜经》作“恒伽河”。鸠摩罗什、菩提流支和真谛都属于中期,他们为什么都用前期的“恒河”呢？这是因为因袭旧译,是不足为怪的。

以上我随便举了几个例子,说明三期音译的不同。在唐代的许多书里都曾对早期和中期的音译加以批评:

(一)《大唐西域记》卷一:“殑伽河,旧曰恒河,又曰恒伽,讹也。”(《大正》,卷五一,页八六九中)

(二)《普光俱舍论记》卷五:“若女声中,呼名殑耆;若男声中,呼名殑伽。旧曰恒河,讹也。”(《大正》,卷四一,页一〇三上)

(三)玄应《一切经音义》卷二十二:“殑伽,旧云恒河,亦言恒伽河,或作恒迦河,皆讹也。”

(四)玄应《一切经音义》卷二十四:“殑伽河,诸经论中或作恒河,或言恒伽河,亦云恒迦河,或作强伽河,皆讹也。”

(五)慧琳《一切经音义》卷十:“殑伽,梵语,西国河名也。

此借唐言以响梵字，犹未全切。若准梵音，上弶应为凝等反，亦凝之上声也；下鱼迦反，为正也。古经或云恒伽河，或云恒边沙(当系恒迦河之误)，或云兢伽，皆一也，不切当也。”(《大正》，卷五四，页三六八下)

(六)道世《法苑珠林》卷二：“殑伽河，旧曰恒河，又曰恒伽，讹也。”(《大正》，卷五三，页二七九中)

这一大堆“讹也”，“皆讹也”，看起来真正是义正词严，早期和中期的译法似乎真正立脚不住了。假如从梵文字 Gaṅgā 出发，早期的音译“恒(河)”实在是真“讹”，因为 Gaṅgā 有两个音节，而“恒”字只译了一个。也许有人以为“恒”是“恒伽”或“恒迦”的略称，这在中文里并不是罕见的现象。但是我在上面举出的例子明白地告诉我们，“恒”字的出现在“恒伽”之先。我们毋宁说“恒伽”是“恒”的扩大，而不能说“恒”是“恒伽”的缩短。那么这个“恒”字究竟是怎样来的呢？我们现在只有假设它的来源不是梵文，而是中亚古代语言。在回鹘文里梵文 Gaṅgā 变成 käng。[43]但是“恒”这个名词在后汉已经成立了，与回鹘文在时间上有些距离。在古和阗文里 Gaṅgā 变成 Ggaṃggā，[44]也同中文“恒”字不相当。在吐火罗语甲方言里 Gaṅgā 变成 Gaṅk，在乙方言(龟兹语)里变成 Gaṅk 或 Gaṅ，[45]这同中文“恒”字完全符合。我们的结论只能是：吐火罗文就是中文音译“恒”字的来源。

二、须弥(山)

须弥(山)这个词大家也都认为是从梵文里借来的。梵文原文是 Sumeru。汉文的音译大体上可以分为二期：

早期　须弥(山)　后秦佛陀耶舍共竺佛念译《长阿含经》卷十八(《大正》)，卷一，页一一四

| | | |
|---|---|---|
| | | 下)[46] |
| | | 东晋瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷三十四(《大正》),卷二,页七三六上) |
| | | 隋阇那崛多译《起世经》卷一(《大正》),卷一,页三一〇中下) |
| 晚期 | 苏迷卢 | 唐玄奘《大唐西域记》卷一。 |

同对“恒(河)”一样,唐代的许多著作都对这个字的早期的音译加以批评:

(一)玄奘《大唐西域记》卷一夹注:“旧曰须弥,又曰须弥娄,皆讹。”

(二)《一切经音义》卷一慧琳音《大般若波罗蜜多经》:“或云须弥山,或云弥楼山,皆是梵音声转不正也。”(《大正》,卷五四,页三一四下)。

(三)《一切经音义》卷四七玄应音《对法论》:“旧言须弥者,讹略也。”(《大正》,卷五四,页六二二中)

又是一大堆“讹”,“声转不正”,“讹略”。假如从梵文 Sumeru 出发,“须弥”当然是“讹”,而“苏迷卢(或哷)”是正确的。那么“须弥”究竟是怎样来的呢?我们也只有假定它的来源不是梵文,而是中亚古代语言。和阗文里与梵文 Sumeru 相当的字是 Sumīra,这不可能是“须弥”的来源。吐火罗语甲方言里是 Sumer,乙方言(龟兹语)同。毫无可疑,这就是“须弥”的来源。

这样的例子我还可以举很多。[47]但是为了说明我想说明的问题,两个也就尽够了。从这些例子里我们可以看到,最早的汉文里

的印度文借字都不是直接从梵文译过来的,而是经过中亚古代语言,特别是吐火罗语的媒介。但是这个事实在吐火罗语发现以前是无从知道的。人们发现这些借字的音和梵文不相符合,于是就武断地说它是“讹”或者是“讹略”。事实上是既不“讹”,也不“略”,只是来源不同而已。这事实告诉我们,在中印文化交流的初期,我们两国不完全是直接来往,使用吐火罗语的这个部族曾在中间起过桥梁作用。今天我们都认识到中印文化交流对这两个伟大民族所起的作用,我们两个民族都承认彼此学习了许多东西,饮水思源,我们不应该忘记这些曾经沟通中印文化的吐火罗人。[48]

今天我们来考虑研究吐火罗语的意义,也应该从这个认识出发。当然研究吐火罗语的意义决不止这些,譬如对印欧语系语言的比较研究,对中亚古代文化的研究,对中国古代文化在中亚的作用的研究,吐火罗语都是很重要的,我们都应该考虑到。虽然大家的认识不见得一致,目前世界许多国家对吐火罗语的研究还不算冷落。在丹麦有著名的比较语言学家裴德森(Holgar Pedersen),他写过一些论文和书籍,其中最著名的是《吐火罗语》(Tocharisch,哥本哈根,1941 年)和《吐火罗语语史》(Zur tocharischen Sprachgischichte,哥本哈根,1944 年)。在比利时有顾物勒(Walter Couvreur),他写了很多有关吐火罗语的论文:《吐火罗语字源学》、(L'Étymologie du Tocharien, Revue belge de Philologie et d'Histoire,1942)、《吐火罗语发音学及形态学》(Hoofdzaken van de Tochaarse Klank-en Vormleer,1947)、《论吐火罗语》(Zum Tocharischen I, Revue des Études Indoeuropéennes1947)等。在比利时还有温德金斯,他的主要著作是《吐火罗语方言字源字典》和《吐火罗语论丛》(Tocharica,1940)。在英国有白雷等。在美国有雷音(G. S. Lane),他曾把吐火罗语甲方言的《福力太子因缘经》(Puṇyavanta-Jātaka)译成英文(JAOS. vol. 67, No. 1, 1947)。法国也有个别的人在研究吐火罗语。一般说起来,吐火罗语的研究还

并没有曲高和寡后继无人。中国学者应该抱一个什么态度呢?我前面已经说过,材料是在中国境内发现而为帝国主义的所谓“学者”偷走了的,这种语言又与中印文化交流,与中国文化本身有这样密切的关系,所以我们应该当仁不让,承担一部分研究的责任。资本主义国家学者们那一套钻牛角的方法,我们当然不能再用。我们要用正确的观点和方法来从事研究,我相信,我们一定会有收获,而且是前所未有的收获。

1995年7月18日写完

## 注 释

〔1〕《大正新修大藏经》(下面缩写为㊅)51,857a。
〔2〕㊅51,1018c。
〔3〕㊅51,1019a。
〔4〕㊅51,1019b。
〔5〕㊅51,977c。
〔6〕㊅51,978a。
〔7〕同上。
〔8〕同上。
〔9〕㊅51,870a。
〔10〕同上。
〔11〕㊅51,870c。
〔12〕㊅51,871a。
〔13〕㊅51,871b。
〔14〕㊅51,871c。
〔15〕㊅51,872a。
〔16〕㊅51,873b。

〔17〕大 51,873c。
〔18〕大 51,939b。
〔19〕大 51,939c。
〔20〕大 51,940c。
〔21〕大 51,941b。
〔22〕同上。
〔23〕大 51,941c。
〔24〕大 51,942b。
〔25〕大 51,942c。
〔26〕同上。
〔27〕大 51,943a。
〔28〕详情请参阅:王国维《最近二三十年中中国新发现之学问》,《学衡》,第 45 期;贺昌群《近年西北考古的成绩》,《燕京学报》,第 12 期;向达《斯坦因西域考古记》附录四,《十九世纪后半期西域探险略表》;方壮猷《三种古西域语之发现及其考释》,女师大《学术季刊》,第一卷,第 4 期。
〔29〕有个别语言到现在还没有研究清楚。
〔30〕H. Lüders, Philologica Indica, S. 236—255。
〔31〕列维著,冯承钧译:《所谓乙种吐火罗语即龟兹国语考》,女师大《学术季刊》第一卷,第 4 期。
〔32〕Ein einheimischer Name für Toxï,《普鲁士科学院集刊》。
〔33〕Tocharische Sprachreste(吐火罗语残卷)。
〔34〕H. W. Bailey: Ttaugara, BSOS, 1936。
〔35〕E. Sieg: Und dennoch Tocharisch(《反正是吐火罗语》), SPAW. 1937。
〔36〕G. Haloun: Zur üe-ṣï-Frage(《论月氏问题》), ZDMG. Bd. 91, Heft 2(1937)。
〔37〕A. J. van Windekens: Huns blancs et Ārçi(白匈奴和 Ārçi), Le Muśeon, LIV (1941); Lexique Étymologique des Dialectes Tokhariens(《吐火罗方言字源字典》), Louvan 1941, p. XIX。
〔38〕冯家昇、徐中舒、郑德坤:《月氏为虞后及"氏"和"氐"的问题》,《燕京学报》,第 13 期;冯家昇:《月氏之民族与研究之结论》,《禹贡》,第五卷,第八、九合期。

〔39〕王静如:《论吐火罗及吐火罗语》,《中德学志》,第五卷(1943),第217—277页;Arsi and Yen-ch'i 焉耆,Tokhri and Yüeh-shih 月氏,Monumenta Serica,vol.IX,1944,p.81—91。

〔40〕此外例子还很多,不能一一列举,下同。

〔41〕参阅《翻梵语》卷九:"亦云恒河,亦云恒伽,亦云迦(恒?)伽。"(㊅54,1044b)

〔42〕参阅玄应《一切经音义》卷八。

〔43〕F.W.K.Müller,Uigurica(《回鹘语论丛》)II.AKRAW.Berlin,1911,p.15。

〔44〕Sten Konow,Khotansakische Grammatik(《和阗塞语语法》),Leipzig,1941,p.110。

〔45〕《吐火罗语法》p.88。

〔46〕"须弥"这个词的出现当然不自后秦始。

〔47〕这种现象以前也有人注意到过,参阅列维著,冯承钧译:《所谓乙种吐火罗语即龟兹国语考》;季羡林:《浮屠与佛》,见本书。

〔48〕我上面举的全是佛经里的例子,因为我们目前只有这些材料。我并不是说,佛经就能代表印度文化。

# 中国纸和造纸法最初是否是由海路传到印度去的?

在《历史研究》1954 年第 4 期上我发表了一篇《中国纸和造纸法传入印度的时间和地点问题》。我在这篇文章里提出了两个问题:中国纸和造纸法是在什么时候传到印度去的(时间问题)? 是从什么地方传过去的(地点问题)? 对这两个问题我都初步给了答复。我的答复是:至迟在纪元后 7 世纪半中国纸已经传到印度,而传过去的路径是陆路。

关于地点问题,据我所知道的,过去根本没有人提出过,当然也就不能有什么答复。关于时间问题,过去有人提到过(P. K. Gode:《中国纸输入印度考》);但是不具体,不肯定。最近我收到1953 年 7 月份的《印度亚洲文化》(Indo-Asian Culture, vol. II, No. 1),里面有一篇谈印度古代书写资料的文章。作者说,伊斯兰教徒于 13 世纪把纸从中国传到印度。可见一直到最近,印度学者还认为中国纸是在 13 世纪才传到印度去的。我在那篇文章里对时间问题的那个答复也不能说是没有意义了。

是不是有从海路传过去的可能呢? 我首先就曾这样考虑过。因为中国和印度很古就有海路交通。《汉书》卷二八下《地理志》就记载了中国同黄支国的交通,而且中国丝也从这条路输入印度。为什么纸就不能从海路传过去呢? 但是我仔细研究了我所看到的一切资料之后,我却没能发现一条能证实这个可能的材料,有的只是反证。所以我就根本没有接触到这问题,而对由陆路传过去的

过程却叙述得比较详尽。

然而竟引起了误会。有人以为我利用中国书籍利用得太少,以为我根本没有考虑到海路的可能性。事实当然不是这样子。但是既然有人这样想,足见我那篇文章只从正面谈不从反面谈的方式还不够周密。现在就来弥补一下吧!

中国南方各地能够造纸,古籍里很早就有记录。我只举几个例子。晋嵇含《南方草木状》卷中:

> 蜜香纸,以蜜香树皮叶作之,微褐色,有纹如鱼子,极香而坚韧,水渍之不溃烂。泰康五年(公元284年)大秦献三万幅。帝以万幅赐镇南大将军当阳侯杜预令写所撰《春秋释例》及《经传集解》以进。

唐刘恂《岭表录异》:

> 广管罗州多栈香树,身似柜柳,其花白而繁,其叶如橘皮,堪作纸,名为香皮纸。灰白色,有纹如鱼子。

唐段公路《北户录》香皮纸条:

> 罗州多笺香树,身如柜柳,皮堪捣纸。

宋顾文荐《负暄杂录》:

> 南番出香皮纸;色白,纹如鱼子。

明陈继儒《妮古录》:

晋文帝赐蜜香纸万幅，令杜武库写《春秋》。

南方出的这一种纸，有的书上叫做蜜香纸，有的书上叫做香皮纸。我看，这就是一种东西。《南方草木状》说，蜜香纸是“微褐色，有纹如鱼子”；《岭表录异》说，香皮纸是“灰白色，有纹如鱼子”；《负暄杂录》说香皮纸“色白，纹如鱼子”。除了颜色有点区别外，外表完全一样，恐怕不会是两种东西。连这树也是一种树。据明李时珍《本草纲目》卷三十四，沈香的异名有沈水香、蜜香，梵名阿迦嚧。蜜香的异名有木蜜、没香、多香木、阿磋。“沈香、鸡骨、黄熟、栈香虽是一树，而根干枝节各有分别也。”[1]反过来也可以说，虽然根干枝节各有分别，终究还是一树。阿迦嚧就是梵文的 अगरु (agaru)，学名 Agallochum, Amyris Agallocha。中文名字就是沈香。

以上说的是蜜香纸或香皮纸。

此外南方还出产一种“侧理纸”。晋王嘉《拾遗记》卷九：

侧理纸万番，此南越所献。后人言陟里与侧理相乱。南人以海苔为纸，其理纵横邪侧，因以为名。

宋苏易简《纸谱》也引了这一段话，惟“陟里”作“陟厘”。此外《纸谱》还引用了《本草》的一段话：

《本草》云：陟厘味甘，大温无毒，主心腹大寒，温中消谷，强胃气，止泄痢，出江南池泽。”陶隐居云：“此即南人用作纸者。”唐本注云：“此物乃水中苔，今取为纸，名为苔纸。”

《负喧杂录》：

又苔纸以水苔为之,名曰侧理纸。

徐炬明《事物原始》:

南越以海苔为纸,名曰侧理纸。(《图书集成》引)

可见所谓“侧理纸”是南越地方的人用海苔制造的。但是也有不同的意见。宋赵希鹄《洞天清录集》:

北纸用横帘造纸,纹必横。又其质松而厚,谓之侧理纸。桓温问王右军求侧理纸是也。南纸用竖帘,纹必竖。(胡韫玉《纸说》曾引用)

明屠隆《纸墨笔砚笺》南北纸条:

北纸用横帘造,其纹横,其质松而厚,谓之侧理纸。南纸用竖帘,其纹竖。晋二王真迹多是会稽竖纹竹纸。

这样一来,“侧理纸”反而成为北纸了。关于“侧理”两个字我们现在还不敢说究竟哪个解释正确。我自己不大同意因为纹横而名之曰侧理这种说法。至于侧理纸究竟是南纸还是北纸的问题,我觉得《拾遗记》的说法是比较可靠的,因为《拾遗记》在这方面是最古的文献。

苏易简《纸谱》还有一段很重要的话:

蜀中多以麻为纸,有玉屑屑骨之号。江浙间多以嫩竹为

纸。北土以桑皮为纸。剡溪以藤为纸。海人以苔为纸。浙人以麦麸稻杆为之者脆薄焉。

这里扼要地说明了各地造纸原料的不同，也说到"海人以苔为纸"。

总之，中国南方在晋代至少已经有了两种造纸方法，一种是用蜜香树或栈（笺）香树皮叶，一种是用苔。中国南方能造纸，南方与南洋、印度一带有海路交通，因而说中国造纸法有可能传过去，这是合理的。但是这可能性并不一定非成为现实不可。事实上根据我们现在能掌握的资料，中国造纸法在古代并没有从海路传出去。《拾遗记》说侧理纸是南越所献。古代南越的范围很广，汉初割长沙以南的三郡封赵佗为南越王，晋代南越至少还包括交广二州（见《晋书·地理志》）。献侧理的南越也不一定是外国。

中国造纸法在古代不但没有向南洋一带传布，连与中国毗连的越南一带也没有传到。一直到宋代和明代，这地方还不能造纸。《南史·林邑传》：

书树叶为纸。[2]

宋赵汝适《诸蕃志》交趾国：

不能造纸笔，求之省地。

元汪大渊《岛夷志略》占城：

以白字写黑皮为文书。

元周达观《真腊风土记》:

> 寻常文字及官府文书,皆以麂鹿皮等物染黑,随其大小阔狭,以意裁之,用一等粉如中国白垩之类,搓为小条子,其名为梭,拈于手中,就皮画以成字,永不脱落。

可见到了宋元时代,这一带还没有纸笔,而是用白粉在黑皮上画字为文书。明代情形仍然没有变。马欢《瀛涯胜览》占城:

> 其书写无纸笔,用羊皮捶薄或树皮熏黑,折成经折,以白粉载字为记。

费信《星槎胜览》占城国:

> 其国无纸笔之具,但将羊皮捶薄熏黑,削细竹为笔,蘸白灰书字,若蚯蚓委曲之状。

张燮《东西洋考》卷二占城:

> 无纸笔,以羊皮捶薄,削竹为笔,蘸白灰书字。(《南史》曰:书树叶为纸。)

黄省曾《西洋朝贡典录》占城:

> 以粉画革为书。

夹注:羊皮捶薄或树皮熏黑,或折削细竹为管,蘸白粉书字如蚯蚓

委曲之状。茅瑞征《皇明象胥录》：

> 宋建隆二年其王释利因陁盘遣使来朝，书表于贝多叶，盛以香木。

《东西洋考》真腊：

> 文字，以麂鹿杂皮染黑，随其广狭，以意裁之，用粉如白垩类，搓为小条子，拈于手中，就皮画以成字，永不脱落。

这一段文字可能是从《真腊风土记》抄下来的。《皇明象胥录》真腊：

> 以麂鹿皮染黑蘸粉画字。

从以上的征引里，可以看到从南北朝到宋元明三代，交趾、占城、真腊等地书写资料的情况，纸是没有的，不是用鹿皮或羊皮，就是用树皮或树叶。

南洋一带怎样呢？这一带也是没有纸的。更古的不必说了，宋代还是用树皮之类的东西。《宋史》卷四八九《外国列传·勃泥传》：

> 其表以数重小囊缄封之，非中国纸，类木皮而薄莹滑，色微绿，长数尺，阔寸余，横卷之仅可盈握。

《东西洋考》大泥条（“即古浡泥也”）抄了这一段话，只改动了几个字。《瀛涯胜览》爪哇国：

书记亦有字,如锁俚字同。无纸笔,用茭蔁叶以尖刀刻之。

《西洋朝贡典录》爪哇:

其书记以刀刻茭蔁叶,文字如锁俚。

满剌加国:

其语言书记婚丧与爪哇同。

《东西洋考》柔佛:

字用茭蔁,以刀刺之。

仅仅根据以上的征引,我们也可以看到,一直到明代,爪哇一带还没有纸,而是用尖刀刻茭蔁为字。现在印度尼西亚语里纸字是kertas,是从阿拉伯语借用的。这一带是中印交通必经之路,古代中国商船到印度去,印度商船到中国来一定要在这里落脚。中国纸和造纸法决不可能飞越这一带而传到印度去,何况我们在印度方面也没有找到任何资料和证据,证明中国造纸法是从海路传过去的。正相反,我们从印度造纸原料上找到的却是从陆路传去的证据。上面引用苏易简《纸谱》说,“北土以桑皮为纸。”《西洋朝贡典录》里谈到孟加拉的出产,“有桑皮纸”。难道这只是偶合的现象吗?

所以我的结论就是:中国造纸法最初是由陆路传到印度去

的。[3]

## 注　释

〔1〕栈香，《诸蕃志》作笺香，"乃沈香之次者。"《梁书》作馢香。

〔2〕苏易简《纸谱》引《林邑记》："九真俗书，树叶为纸。"《太平御览》卷七八六引《北史》："书树叶纸。"普通版本《二十四史》内的《北史》没有这一句话。

〔3〕唐义净曾"于佛逝江口升舶附书，……见求墨纸。"（见《大唐西域求法高僧传》卷下）我们在这里要注意两件事情：一、这里只说的是纸，我们不应该把纸与造纸法的输入印度混起来看；二、这已经是7世纪末叶，纸在这以前已经由陆路传至印度。

# 《中印文化关系史论丛》序

中国和印度都是文化极古老的国家，也都是人口最多的国家。将近3000公里的边界从地理上把这两个伟大的国家连接在一起，超过三四千年的友谊从感情上把这两个伟大民族的心连接在一起。在几千年的悠长岁月中，我们两国人民只有和平友好的文化交流、外交往还和经济来往，而从没有过战争。这是人类历史上极其罕见的事情，也是我们两国人民值得骄傲的事情。

这两个伟大的民族间的友谊和文化交流是从什么时候开始的呢？我们目前还不能肯定地答复这问题，但是一定很早，这是毫无疑问的。在这个问题上，有一件有趣的事实值得我们注意：这就是在两国的古代天文学上都有二十八宿的理论。专就天文学来说，二十八这个数字并没有什么必然性，所以很可能是一个向另一个学习的。中国大约在公元前1100年以前就已经有了二十八宿的理论。如果从这一件事情上来推断，那末不论是谁向谁学习，中国印度两国人民的友谊和文化交流到现在总已有3000多年的历史了。

印度许多古书上都有关于中国（脂那，梵文是 Cīna）的记载，例如在史诗《摩诃婆罗多》（Mahābhārata）和《罗摩衍那》（Rāmāyaṇa）里都有。印度古代著名的法典《摩奴法典》（Manusmṛti）第四十四颂（Gāthā）把中国人和希腊人、塞种人并列。在中国古书里也有很多关于印度的记载。虽然其中许多有很浓厚的神话色彩，但是无论如何总可以看出中印两国人民在怎样早的时候就互有所闻，互相

往来了。

中国是全世界最早生产蚕丝的国家。至迟在公元前4世纪中国丝就已经输入印度。在梵文里,有许多与丝有关的字,如Cīnapaṭṭa(成捆的丝)、Cīnāṃśuka(丝衣服)等,都有Cīna(脂那)这个字作为组成部分。可见中国丝在古代印度影响是非常大的。

中印之间的交通到了公元前2世纪时在中国的史籍中有了正式的记载。公元前138年,汉武帝派张骞出使西域(当时的西域泛指今甘肃西北部、新疆全省和中亚细亚的一部分)。他在大夏国(在今阿富汗北部)看到中国四川省出产的竹杖和布匹。大夏国人告诉他,这是商人从身毒(当时中国人民对印度的称呼)买来的。在公元前2世纪时,中国四川的产品已经输入印度,并且从印度运到大夏。可见中国和印度的交通当时已经有了相当大的发展。

印度的佛教也在很早的时候就开始传入中国。即使我们撇开这一方面的传说不谈,例如关于印度来华高僧摄摩腾和竺法兰的传说,那末,至少我们可以根据下面这一个事实来肯定,在公元前1世纪初佛教已经从印度传到中国来了。公元后65年,汉明帝在给楚王英的一道诏书里用了几个从印度来的借字:"浮屠"(就是"佛",梵文是Buddha)、"伊蒲塞"(就是"居士",梵文是upāsaka)、"桑门"(就是"和尚",梵文(śramaṇa)。这是佛教传入中国的最早的可靠的证据。

随着佛教的传入中国,中印两国的交通日益发展。许多中国僧人排除万难不辞跋山涉水到印度去求法。其中最著名的是法显(5世纪)、玄奘(7世纪)和义净(7世纪)。他们游历印度的记述今天已经成为研究印度古代史和中世史的极可宝贵的文献。印度僧人到中国来的也不少。来往于两国之间的还有两国的外交代表和商人。据中国史书的记载,早在6世纪时,就有许多印度侨民居留在中国古代的大都市之一的洛阳。两国的文化交流随之而大大地

加强。

印度的文化对中国的文化发生了很大的影响。在文学方面，从公元5世纪到7世纪，中国文学中产生了一类特殊的作品——鬼神志怪的书籍。这些书里面的故事有很多是从佛经里抄来的。印度的民间故事因而大量地传入中国，一直流传到现在。唐代(公元618—907年)传奇小说盛极一时。在这一类的小说里，印度故事的影响也很显著，譬如里面常常出现的“龙王”和“龙女”就都起源于印度。唐代另一种新文体“变文”和佛经的关系更为密切。“变文”是以诗歌和散文合组而成的一种通俗生动的文体。它最初专门讲唱佛经里的故事，以后才增加了新的内容。“变文”直接影响了宋代(公元960—1279年)的“话本”(用近乎口语的通俗体裁写成的故事)。“变文”的发展在中国文学史上是一件有重要意义的事情。

中国的声韵学也受了印度的一些影响，唐末(9世纪)僧人守温创制了36字母(实在是30个)，就是根据梵文字母的体系。

在艺术方面，无论是中国的绘画、雕塑和音乐，都或多或少地受到了印度艺术的影响。希腊艺术传到了大夏，吸收了佛教思想，形成了所谓“犍陀罗”艺术。在中国古代著名的艺术宝库中，例如山西省北部的云冈石窟中的石刻(公元5世纪以后的作品)和甘肃省西部敦煌石窟中的壁画(公元4世纪以后的作品)，都可以看到“犍陀罗”艺术的一些影响。

在中国的医学里也有一些印度成分。《隋书·经籍志》记载着许多从印度译过来的医书。这些书到现在虽然都已散佚，但是在唐代的中国医书中还保留了一些印度医学理论和药方，可见当时印度医学之一斑。从公元3世纪直到10世纪的中国许多旧医书里也都有一些印度医学的色彩。唐代还有印度医生到中国来开业。公元7世纪时，唐朝的皇帝曾请印度方士为他们制造长生不

老之药。

此外，中国语言也受了印度的影响。汉语里有许多印度借词，例如“琉璃”是从印度古代俗语 verulia（梵文是 vai ḍūrya）译过来的，“塔”是从印度古代俗语 thupa（梵文是 stūpa）译过来的。像这样的例子还可以举出很多很多来。

中国文化传到印度，当然对印度文化的发展也有了极大的影响。前面已经谈到中国的丝传入印度，这里再举几个有同样重要意义的事情来作例子。造纸术是中国古代最伟大的发明之一，集大成的发明者是汉朝的蔡伦，时间是公元 105 年。至晚在第 7 世纪，中国纸已经传到印度，以后造纸术也传过去了。印度古代是在白桦树皮、贝叶（即棕榈树的叶子）等上面写字的。这当然很不方便。有了纸之后，不仅在纸上书写，还用纸来印刷书籍。这样书籍的数量增多了，文化的传播也因而加速。

中国人民其他的伟大的发明，像罗盘针、火药、印刷术等，不管是直接，还是间接，也都传入印度，而且也像在世界上其他国家里一样，对印度文化和生活多方面地发生了影响。中国瓷器曾大量传入印度，一直到现在，在印度的许多博物馆里都藏有中国瓷器。印度考古学家也曾在印度发掘出中国古代的钱币。中国古代大哲学家老子的著作曾译为梵文，传至印度。这些事实都说明了中国人民怎样对印度人民做出了极可宝贵的贡献。

就这样，中印两国人民在漫长的岁月里通过各种形式的文化交流，彼此丰富了原已十分光辉的文化宝库，并且一天比一天更加巩固了两国人民间的传统友谊。

中印两国人民的友好关系的发展在 16 世纪欧洲殖民主义国家侵入东方以后开始遇到了严重的阻碍。西方侵略势力破坏了印度的社会基础，使他们的固有文化无法发展下去。19 世纪中叶以后，在外国资本主义国家的侵略下，中国也逐渐沦为半殖民地半封

建的社会。两国人民同样生活在外国势力的剥削和压迫之下,没有可能再来自由地进行文化交流工作了。

虽然由于外国势力侵入的结果,两国人民的自由往来受到阻碍;但是存在于两国人民内心深处的友谊并没有磨灭。相反的,由于同样受到外国殖民主义的侵略和压迫,由于同样为自由和独立而进行斗争,两国人民之间的同情和了解反而加深了。在本世纪初,我们又复活了文化上的交流。中国光辉灿烂的艺术传统对印度绘画的复兴有很大的影响,中国的书法和绘画的表现方式同风格影响了许多印度近代的伟大画家。1924 年印度大诗人泰戈尔到中国来讲学,受到热烈的欢迎。他的许多著作都译成了中文,对当时的中国新文学有了影响。

泰戈尔曾对中印两国人民的未来唱出他的热烈而真挚的希望:

> 正像早晨的鸟儿,在天还没有完全破晓的时候,就唱出了和宣告了太阳的升起。我的心在歌唱,宣告一个伟大的未来的到临——这个伟大的未来已经很迫近我们了。我们一定要准备好来迎接这个新的世纪。(泰戈尔在国际大学中国学院开幕式上题为《中国和印度》的讲词的一段)

这一位印度伟大诗人所歌唱的亚洲的新世纪鼓舞着中印两国人民为加强他们之间的友谊而努力,为迎接这个新世纪而共同努力。

这个新的世纪也真的来到了。1947 年印度经过了长期的斗争终于获得了独立,1949 年中国人民也在中国共产党的领导下经过长期的斗争获得了解放。过去阻碍着中印两国人民进行文化交流和经济来往的绊脚石去掉了。我们几千年的传统的友谊也在这

个新的基础上获得了崭新的内容和崭新的意义。

将近7年以来,我们两国的政府和人民互相派遣文化使节访问我们的伟大的邻邦。这样的代表团几乎每年都有。里面包括优秀的学者、艺术家、社会活动家等。这些文化使节在被访问的国家里都受到政府和人民的无比热烈的欢迎。他们带去本国人民的敬意和友爱,又满载着被访问国家的人民的同样热烈的敬意和友爱回来。在访问中,他们瞻仰历史遗迹,欣赏艺术珍品,参观学校、图书馆、博物馆和建设工程,会见工人、农民、学者和孩子们。他们作学术报告,演出音乐和舞蹈,举办展览会。通过各种方式把本国古代的和现代的优秀的文化介绍给我们的朋友。

除了这些文化代表团以外,还有许多和平战士、学者、专家、工会工作者和青年组成的代表团互相访问。他们尽量把本国的情形介绍出去,同时又努力学习我们朋友的先进经验。

我们两国政府的领导人也彼此访问:周恩来总理访问了印度,尼赫鲁总理访问了中国。两位总理共同发表了五项原则,立刻获得全世界爱好和平的国家和人民的热烈支持。这五项原则的影响现在愈来愈大,它已经成为指导国际事务的基本原则了。

以上就是中印两国人民几千年古老友谊的大概的情况。从这个简略的叙述里,我们可以看出,我们友谊的主要内容就是和平、友好和文化交流。到了今天,我们两国人民又都为亚洲及世界的持久和平,为人类美好的将来而共同努力。我们古老的友谊仿佛是返老还童,愈来愈生气勃勃。正像一棵古老的树,过去曾经开过无数光辉灿烂的花朵,但是将来开出的花朵还会更光辉,更灿烂。

在这样的情况下,我们两国人民都十分珍视这种可贵的友谊,是完全可以理解的。“中国印度是兄弟”,这一句大家都熟悉的话不仅是从嘴里说出来的,而实实在在是从心里说出来的。印度人民觉得,有中国人民这样的朋友是一件非常光荣的值得骄傲的事

情。中国人民对印度人民也有同样的感觉。

在这一方面,美中不足的就是:我们的科学研究远远地落在现实的后面,过去虽然有很多人写过有关中印文化交流和友好关系的文章,但是系统而全面的研究几乎可以说是还没有开始。两国人民迫切想知道一些我们文化交流和经济来往的历史事实,想知道一些我们友谊的具体内容,他们已经不满足于几个抽象名词。但是目前我们却无法满足他们。

10多年来,我一直对中印文化交流的问题感到很大的兴趣,曾陆陆续续搜集了一些资料,也曾学习着写过一些文章。但是在解放前,我一直把这件工作当作"副业",只是为了个人的兴趣,兴之所至,随笔一挥。近几年来,才逐渐了解到这个工作的严重意义。我现在正在着手写一部比较详细的中印关系史。我的许多中国朋友对这工作感到兴趣,他们给了我不少的鼓励。有一些印度朋友也知道我正从事这工作,他们也给了我不少的鼓励,有的还答应把它译成印地文。这更增强了我的信心和勇气。

收在这本书里的一些文章都是近10年来写成的。有的发表过,有的没有发表。这都是些极肤浅的东西,本来是不敢拿出来"灾祸梨枣"的;但是中国有一句老话:"聊胜于无"。我就是本着这种精神拿出来的。我希望,这些东西能供中国和印度研究中印文化交流的学者们参考;我也希望得到他们的指教。

1956年8月5日

# 印度文学在中国

**羡林按:**

这是二十多年前写的一篇文章。记得是讲课时发给同学作参考用的。观点当然是当时的观点,材料也是当时的材料。现在重读一遍,觉得尽管已经过了那样长的时间,但是里面的材料还是很有用的。而且在这方面还没有见什么人作更进一步的研究。这样一来,我保留这一篇东西就不仅仅是敝帚自珍了。最近几年来,印度朋友对中印文化关系的研究表现出令人欢欣鼓舞的热情。他们翻译了不少的中国文学作品,现代的有,古典的也有,比如曹植的《洛神赋》之类。但是关于文学方面的系统的著作却还没有见到。因此,我就把这篇文章检了出来,加上了一点新材料,只在个别地方作了一点很小的修改,整个的框架以及观点都保留原样,发表出来,供中外志同道合的学人参考。同时还希望,能有更多的人在这方面作更多的工作。这方面的材料很多,倘加以搜集、整理与研究,会对增强中印两国人民的友谊,促进两国人民的互相了解起很大的作用。我检查自己的旧笔记,发现我搜集的材料还有不少。我以前曾写过一些这类的文章。现在在这方面的兴趣更是浓烈未衰。倘有适当的机会,当再整理发表。

1980年1月26日记

中国同印度这两个伟大的国家,国境毗连;我们作了几千年的好邻居、好朋友。在这漫长的时间内,我们几乎在文化的各个领域内都进行了交流的工作。文学也是其中的一部分。

文学这一部分,正像其他的部分一样,交流的头绪是非常复杂

的,问题是很多的。我在这里只想谈一下印度文学在中国所起的一些影响。

要想追本溯源,印度文学传入中国应该追到远古的时代去。那时候的所谓文学只是口头文学,还没有写成书籍。内容主要是寓言和神话。印度寓言和神话传入中国的痕迹在中国古代大诗人屈原的著作里可以找到。《天问》里说:

厥利惟何,而顾菟在腹?

虽然在最近几十年内有的学者把“顾菟”解释成“蟾蜍”[1],但是从汉代以来,传统的说法总是把“顾菟”说成是兔子。月亮里面有一只兔子的说法在中国可以说是由来久矣了。

但是这种说法并不是国产,它是来自印度。从公元前1000多年的《梨俱吠陀》起,印度人就相信,月亮里面有兔子。梵文的词汇就可以透露其中的消息。许多意思是月亮的梵文字都有 śaśa(兔子)这个字作为组成部分,譬如 śaśadhara 和 śaśabhṛt,意思是“带着兔子的”;śaśalakṣaṇa,śaśalakṣmaṇa 和 śaśalakṣman,意思都是“有兔子的影像的”。

此外,印度神话寓言里面还有许多把兔子同月亮联系起来的故事,譬如巴利文《佛本生经》(Jātaka)第三一六个故事。在中译佛经里面,也有不少这样的故事,譬如吴康僧会译《六度集经》,二一,《兔王本生》;吴支谦译《菩萨本缘经》,六,《兔品》;竺法护译《生经》,三一,《兔王经》;宋绍德慧询等译《菩萨本生鬘论》,六,《兔王舍身供养梵志缘起》,等等。唐朝的和尚玄奘还在印度婆罗痆斯国(今贝拿勒斯)看到一个三兽窣堵波,是纪念兔王焚身供养天帝释的。

除了这一个月兔故事以外,在先秦的书籍里还可以找到其他

的一些可能是从印度传来的寓言和神话，《战国策·楚策》里记载的一个狐假虎威的故事就是其中的一个例子。

到了三国时代，中印交通的道路开辟了，来往频繁了，同时佛教已经传入中国；这些都给印度人民创造的一些美丽动人又富有教育意义的故事传入中国提供了有利的条件。于是印度各种类型的故事就大量传入中国。

我只举一个例子。《三国志·魏书》卷二〇《邓哀王冲传》：

> 邓哀王冲，字仓舒，少聪察岐嶷。生五六岁，智意所及，有若成人之智。时孙权曾致巨象，太祖欲知其斤重，访之群下，咸莫能出其理。冲曰："置象大船之上，而刻其水痕所至，称物以载之，则校可知矣。"太祖大悦，即施行焉。

我们在小学教科书念到的曹冲称象的故事，来源就在这里。虽然这个故事已经写入正史，而且同一个具体的人联系起来；但是它仍然不是国货，它的故乡是印度。元魏吉迦夜共曜译《杂宝藏经》卷一《弃老国缘》里面就有这样一个称象的故事。它也许在后汉时代就已经从口头上流传到中国来了。我现在把《杂宝藏经》原文抄在下面以资比较：

> 天神又复问言："此大白象，有几斤两？"群臣共议，无能知者。亦募国内，复不能知。大臣问父。父言："置象船上，著大池中。画水齐船，深浅几许。即以此船，量石著中。水没齐画，则知斤两。"即以此智以答。[2]

到了六朝时代，印度神话和寓言对中国文学影响的程度更加深了，范围更加广了。在这时候，中国文学史上出现了一类新的东

西,这就是鬼神志怪的书籍。只要对印度文学稍稍涉猎过的人都能够看出来,在这些鬼神志怪的书籍里面,除了自秦汉以来中国固有的神仙之说以外,还有不少的印度成分。这情况,中国伟大文学家鲁迅在他的《中国小说史略》里早就指出来过。

从内容方面来看,这些鬼神志怪的故事里面有一些对中国来说是陌生的东西,最突出的是阴司地狱和因果报应。我们当然不能说,在佛教输入以前,中国就没有阴间的概念。但是这些概念是比较渺茫模糊的、支离破碎的。把阴间想象得那样具体,那样生动,那样组织严密,是印度人的创造。连中国的阎王爷都是印度来的"舶来品"。

六朝时代有许多小说,全部书都谈的是鬼神的事情,譬如荀氏《灵鬼志》、祖台之《志怪》、《神怪录》、刘之遴《神录》、《幽明录》、谢氏《鬼神列传》、殖氏《志怪记》、曹毗《志怪》、《祥异记》、《宣验记》、《冥祥记》等等。这些书,只要一看书名字,就可以知道内容。其中的《宣验记》和《冥祥记》主要是谈因果报应。里面宣传,信佛得善报,不信得恶报。有一些故事已经中国化了,有的正在化的过程中,有的才开始,印度气息还十分浓厚。谁也不会相信,它们与印度无关。

我在这里举一个例子,说明印度故事中国化的过程。《宣验记》里记载了一个故事:

> 有鹦鹉飞集他山。山中禽兽,辄相爱重。鹦鹉自念:"虽乐,不可久也。"便去。后数月,山中大火,鹦鹉遥见,便入水沾羽,飞而洒之。天神曰:"汝虽有志意,何足云也!"对曰:"虽知不能救,然尝侨居是山,禽兽行善,皆为兄弟,不忍见耳。"天神嘉感,即为灭火。[3]

从这个故事本身我们看不出它是什么来源。说它完全是一个中国故事,也未始不可。但是元魏吉迦夜共昙曜译《杂宝藏经》十三《佛以智水灭三火缘》和吴康僧会译《旧杂譬喻经》二三,都有这样一个故事。为了比较起见,我把《旧杂譬喻经》的那一个故事也抄在下面:

> 昔有鹦鹉,飞集他山中。山中百鸟畜兽,转相重爱,不相残害。鹦鹉自念:"虽乐,不可久也,当归耳。"便去。却后数月,大山失火,四面皆然。鹦鹉遥见,便入水,以翅取水,飞上空中。以毛衣润入洒之,欲灭大火。如是往来往来。天神曰:"咄!鹦鹉!汝何以痴!千里之火,宁为汝两翅水灭乎?"鹦鹉曰:"我由知而不灭也。我曾客是山中,山中百鸟畜兽,皆仁善,悉为兄弟,我不忍见之耳。"天神感其至意,则雨灭火也。

把两个故事拿来一比较,我们立刻就会发现,《宣验记》其实是抄袭了《旧杂譬喻经》,只是把一些字句润饰得更加简炼而已。印度故事中国化可能有很多方式;但是大体上说起来,不外两大类:一是口头流传,一是文字抄袭。前者可以拿月兔故事做一个例子,而后者的代表就是这一个鹦鹉灭火的故事。

这个故事还有一个变体,也见于《宣验记》:

> 野火焚山。林中有一雉,入水渍羽,飞故灭火。往来疲乏,不以为苦。

只是把鹦鹉换成了野鸡。这个以野鸡为主的故事,也来自印度。《大智度论》卷十六就有这个故事。唐玄奘《大唐西域记》卷六,拘尸那揭罗国说:"精舍侧不远,有窣堵波,是如来修菩萨行时,为群

雉王救火之处。”这里讲的也是雉王,而非鹦鹉。

我觉得这情况可以代表印度故事转化为中国故事的过程。这个过程大概是这样子的:印度人民首先创造,然后宗教家,其中包括佛教和尚,就来借用,借到佛经里面去,随着佛经的传入而传入中国,中国的文人学士感到有趣,就来加以剽窃,写到自己的书中,有的也用来宣扬佛教的因果报应,劝人信佛;个别的故事甚至流行于中国民间。

鹦鹉灭火的故事就是按照这个过程传入中国的。我在这里顺便说一下,它的传播过程还不就到《宣验记》为止。清周亮工《栎园书影》第二卷中又出现了这个故事:

> 昔有鹦鹉飞集陀山。乃山中大火,鹦鹉遥见,入水濡羽,飞而洒之。天神言“尔虽有志意,何足云也?”对曰:“尝侨居是山,不忍见耳!”天神嘉感,即为灭火。

《鲁迅全集》五《伪自由书》《王道诗话》(实为瞿秋白所作)也引用了这个故事。

印度文学对中国文学的深而广的影响,六朝以后仍然继续发展下去。到了唐代,可以说是又达到一个新的阶段。唐代文学产生了两种崭新的东西:一是传奇,二是变文。而这两种东西都是与印度影响分不开的。

我们先从文体上来看一下这个影响。六朝那些鬼神志怪的故事,一般说都是很短的,每篇只谈一个故事,从头到尾,平铺直叙。但是到了唐初,却出现了像王度的《古镜记》这样的小说。里面有一个主要的故事作为骨干,上面穿上了许多小的故事。这种体裁对中国可以说是陌生的,而在印度则是司空见惯的事。印度古代著名的史诗《摩诃婆罗多》的结构就属于这个类型。作为骨干的主

要故事是难敌王(Duryodhana)和坚阵王(Yuddhiṣṭhira)的斗争,里面穿插了很多的独立的小的故事。巴利文《佛本生经》(Jātaka)是以佛的前生为骨架,把几百个流行民间的故事汇集起来,成了这一部大书。流行遍全世界的《五卷书》(Pañcatantra)也是以一个老师教皇太子的故事为骨干,每一卷又以一个故事为骨干,叠床架屋,把许多民间故事搜集在一起,凑成了一部书。中译佛典里的吴康僧会译《六度集经》、吴支谦译《菩萨本缘经》、西晋竺法护译《生经》、朱绍德、慧询译《菩萨本生鬘论》、元魏慧觉等译《贤愚经》等等都同巴利文的《佛本生经》是一个类型。这种例子在印度文学里是不胜枚举的。我们很难说,唐代传奇文的这种新的结构不是受了印度的影响。

体裁方面另一个特点突出地表现在所谓变文上。变文的结构多半是韵文和散文间错成文。有的地方叙事用散文,说话用韵文;有的地方悲叹用韵文;有的地方描写用韵文;有的地方韵文复述散文的内容。总而言之,就是韵文和散文互相间错。这种体裁也不是中国固有的,而是来自印度。

古代印度的许多著作都是用这种体裁写成的。譬如用混合梵文写成的《大事》(Mahāvastu)和《方广大庄严经》(Lalitavistara)都是这样。在这些佛典里面,韵文与散文的关系大别之可以分为两个类型:一是韵文与散文相续成文;二是韵文的内容再用散文重复一遍。上面提到的《五卷书》也是用散文和韵文相间写成的。

中国接受这一种新的体裁,除了通过佛典翻译这一条路以外,可能还通过另一条路,这就是中央亚细亚的古代语言。我现在举一个例子来说明这个情况。《木师与画师的故事》在中译大藏经里有好几个异本:比丘道略集《杂譬喻经》八;《经律异相》第四十四卷;义净译《根本说一切有部毗奈耶药事》卷十六等等。这些异本都是用散文写成的,里面没有韵文。吐火罗文里面也有这样一个

故事,却是散文和韵文交错。在中印文化的交流中,吐火罗文是桥梁之一。在这种体裁输入中国方面,吐火罗文也可能起了媒介作用。

上面谈的是文体方面的一些影响。在内容方面,影响还更要复杂,更要普遍,更要深刻。虽然唐代的传奇文从主要方面来说继承的和发扬的仍然是六朝以来的中国固有的传统,但是印度的影响却到处可见。上面谈到的阴司地狱和因果报应仍然继续存在。此外还添了许多新的从印度来的东西,其中最突出的也许就是龙王和龙女的故事。

龙这个东西,中国古代也有的。有名的典故“叶公好龙”可以为证。但是龙究竟是一个什么东西呢? 谁也没有看到过,谁也说不清。据闻一多的意见,龙只是一种存在于图腾中而不存在于生物界中的神秘虚构的生物。它似乎是蛇,又似乎不是。但是自从佛教传入以后,中译佛经里面的“龙”字实际上是梵文 Nāga 的翻译。Nāga 的意思是“蛇”。因此,我们也就可以说,佛教传入以后,“龙”的涵义变了。佛经里,以及唐代传奇文里的“龙王”就是梵文 Nāgarāja, Nāgarāj 或 Nāgarājan 的翻译。这东西不是本国产的,而是由印度输入的。

龙王和龙女的故事在唐代颇为流行,譬如柳宗元的《谪龙说》,沈亚之的《湘中怨》,以及《震泽龙女传》等等都是。其中最著名的最为人所称道的是李朝威的《柳毅传》。不管这些故事多么像是中国的故事,多么充满了中国的人情味,从这种故事的本质来说,它们总还是印度货色。

谈到变文,印度影响就表现得更明显。里面当然也有不少的是讲中国的故事,譬如《伍子胥变文》、《孟姜女变文》、《捉季布变文》、《李陵变文》、《王昭君变文》、《董永变文》等等都是。但是更多的却讲的是印度佛教故事,譬如《太子成道经》、《太子成道变文》、

《八相变文》、《破魔变文》、《降魔变文》等等都是。此外还有许多讲经文,例如《金刚般若波罗蜜经讲经文》、《妙法莲华经讲经文》等等,也属于这一类。在变文里面,有一些对以后文学和民间传说产生了很大的影响,譬如《大目乾连冥间救母变文》。在极长的时间内,目连救母的故事流行于中国民间,目连甚至有了中国名字,小说戏剧也取材于这个故事,可见其影响之大了。

印度文学影响唐代文学的内容当然还不限于上面说到的这一些,其他类型的故事也受到了印度的影响。属于梦幻的故事的李公佐的《南柯太守传》和沈既济的《枕中记》,属于离魂一类的陈玄祐的《离魂记》、张荐的《灵怪录》和李亢的《独异志》,属于幽婚一类的戴君孚的《广异记》里的许多故事,里面都或多或少能够找到一些印度色彩。

是不是有整个的故事从印度搬过来的呢?有的,而且数目还不算很少。例子前人已经举出来过,我在这里再举一个新的例子。《太平广记》二八七,引《潇湘记》襄阳老叟。内容大概是这样的:一个人从一个老头那里得了一把神斧,"造飞物即飞,造行物即行。"后来给一个富人造一独柱亭,晚上爬墙去勾引富人的女儿。富人发觉了,要打发他走。他用神斧造了一双木鹤,同富人的女儿乘上,飞走。一个内容很相类的故事见于《五卷书》,第一卷,第八个故事。我看,这就是中国故事的来源。

就连柳宗元那一篇著名的文章《黔之驴》,我看,恐怕也与印度文学有一些瓜葛。我先把《黔之驴》抄在下面:

> 黔无驴。有好事者,船载以入。至则无可用,放之山下。虎见之,庞然大物也,以为神,蔽林间窥之。稍出近之,慭慭然莫相知。他日,驴一鸣,虎大骇,远遁。以为且噬己也,甚恐。然往来视之,觉无异能者。益习其声,又近出前后,终不敢搏。

稍近益狎,荡倚冲冒。驴不胜怒,蹄之。虎因喜,计之曰:“技止此耳。”因跳踉大㘎,断其喉,尽其肉乃去。

据我的看法,这个故事与流行世界的驴蒙虎皮或狮皮的那一个类型的故事是有联系的,而这一个类型的故事来源就是印度。我现在把《五卷书》第四卷第七个故事译抄在下面:

在某一座城市里,有一个洗衣匠,名字叫做叔陀钵吒。他有一条驴,因为缺少食物,瘦弱得不成样子。当洗衣匠在树林子里游荡的时候,他看到了一只死老虎。他想到:“哎呀!这太好了!我要把老虎皮蒙在驴身上,夜里的时候,把它放到大麦田里去。看地的人会把它当做一只老虎,而不敢把它赶走。”他这样做了,驴就尽兴地吃起大麦来。到了早晨,洗衣匠再把它牵到家里去。就这样,随了时间的前进,它也就胖起来了,费很大的劲,才能把它牵到圈里去。

有一天,驴听到远处母驴的叫声。一听这声音,它自己就叫起来了。那一些看地的人才知道,它原来是一条伪装起来的驴;就用棍子、石头、弓箭,把它打死了。

这两个故事非常相似。第一,里面的主角都是驴。第二,在《黔之驴》里,老虎亲自出台,在《五卷书》里,老虎虽然没有活着出台,它的皮却蒙到驴身上去了。第三,在两本书里,驴都是因为鸣叫而泄露了真相。第四,这两个故事都有教训意义,在《五卷书》里不必说了,而《黔之驴》本身就是“三戒”之一。

这一故事几乎流行于全世界,形成了一个广大的类型。这里不详细说了。

宋代以后,中印两国的文化交流,特别是宗教方面的往来逐渐

减少，代之而起的是贸易方面的往来。在这样的情况下，从表面上看起来，印度文学似乎是已经停止对中国文学发生影响。但是，倘若仔细观察研究，情况并不是这样子。这影响不但仍然存在，而且是更深入，更细致了。

元代的戏曲可以说是中国文学史上一枝奇丽的花朵。很多杂剧取材于唐代的传奇，像马致远的《黄粱梦》取材于《枕中记》，郑德辉的《倩女离魂》取材于《离魂记》，尚仲贤的《柳毅传书》取材于《柳毅传》，这都是最著名的例子。因此我们也可以说，印度文学间接影响了元代的戏剧。

有没有直接的影响呢？少数的学者倾向于肯定的答复。他们想证明，某一“型”的中国戏剧是受了印度的影响，譬如“赵贞女型”。也还有人想证明，某一个杂剧受了印度的影响，譬如《陈巡检梅岭失妻记》。但是，我们必须承认，这些证明都是缺乏根据的。

明代是中国长篇小说开始发扬光大的时期。最著名的长篇小说之一《西游记》里面就有大量的印度成分。要想研究孙悟空的家谱，是比较困难的。不可否认，他身上有中国固有的神话传统；但是也同样不可否认，他身上也有一些印度的东西。他同《罗摩衍那》里的那一位猴王哈奴曼（Hanumān）太相似了，不可能想象，他们之间没有渊源的关系。至于孙悟空跟杨二郎斗法，跟其他的妖怪斗法，这一些东西是中国古代没有的；但是在佛经里面却大量存在。如果我们说，这些东西是从印度借来的，大概没有人会否认的。

同以前一样，在明代也有印度故事整个地搬到中国来的。我只举一个例子。明刘元卿《应谐录》里面记载了一篇短的寓言，说一家人有一只猫，起个名字叫“虎猫”。有人建议说，虎不如龙，不如叫“龙猫”。又有人建议叫“云猫”，叫“风猫”，叫“墙猫”，最终叫成“鼠猫”。这样一个故事在世界各处都可以找到，但是大家都公

认,它的故乡是印度。在梵文故事集《说海》(Kathāsaritsāgara)里有这样一个故事;在《五卷书》里也有这样一个故事。它从印度出发,几乎走遍了全世界。东方的中国和日本也留下了它的足迹。

自从西方的殖民主义侵入东方以后,中印两个国家都逐渐沦为殖民地或半殖民地。我们的经济发展受到了阻碍,我们的文化发展受到了破坏。在殖民主义的枷锁下,我们自顾不暇,几千年来的文化交流的古老传统几乎陷于停顿了。

一直到20世纪初年,当我们两国的民族复兴的运动逐渐高涨的时候,我们这两个老朋友才又有了机会恢复以前的友谊。两国人民彼此关心对方的民族解放运动就是这一个新友谊的基础。

和尚诗人苏曼殊在1909年4月曾写信给他的朋友,说他译了印度女诗人佗露哆(Taru Dutt)的诗篇。在同一年,他又写信告诉他的朋友,说他准备同一位印度的梵文学者共同翻译印度古代最伟大的诗人迦梨陀娑的长篇抒情诗《云使》。是否已经译成,不得而知。

1924年,印度近代爱国主义的大诗人泰戈尔到中国来访问。这在当时是轰动一时的事情。绝大多数的报纸和杂志都有专文介绍泰戈尔的生平、思想和作品。《小说月报》特别出了《泰戈尔号》(第十四卷第九号、第十号)和临时增刊(第十五卷第四号,《欢迎泰戈尔先生!》Welcome to Mr. Rabindranath Tagore!)。在这些专号和临时增刊里,中国的作家们详尽地介绍了泰戈尔,给他写了传,分析了他的思想,选译了他的作品。在他来华前后,中国可以说是有一股泰戈尔热。他的许多作品都译成了汉文,譬如《园丁集》、《飞鸟集》、《新月集》等诗集,《邮政局》、《牺牲》、《齐德拉》、《春之循环》等戏剧一时都有了中译本。

既然有了这样多的译本,影响当然也就不会很小。但是他的影响究竟有多大呢?我还是借用已故诗人徐志摩的话来说明这情

况吧。他说：

> 在新诗界中，除了几位最有名神形毕肖的泰戈尔的私淑弟子以外，十首作品里至少有八九首是受它直接或间接的影响的。这是很可惊的状况，一个外国的诗人，能有这样普及的引力。[4]

熟悉当时文坛情况的人就会承认，徐志摩的话一点也没有夸大。当时最流行的是那一种半含哲理半抒情的小诗。这些小诗的蓝本就是泰戈尔的《园丁集》、《飞鸟集》和《新月集》。

一直到死，泰戈尔都是中国人民忠实的朋友。第二次世界大战以前，正当中国人民处境最困难的时候，他却对中印两国人民的未来唱出了他的热烈而真挚的希望：

> 正像早晨的鸟儿，在天还没有完全破晓的时候，就唱出了和宣告了太阳的升起。我的心在歌唱，宣告一个伟大的未来的到临——这个伟大的未来已经很迫近我们了。我们一定要准备好来迎接这个新的世纪。

诗人的希望今天可以说是都已经实现了。

中国近代的伟大作家新文化运动的主将鲁迅很重视印度文学。他对汉译佛典中文学气味比较浓的那一部分进行过精细的研究。在他所著的《中国小说史略》里，他一再指出印度文学对于中国文学的影响。他指出《汉武帝内传》窃取了佛教的东西；他指出，吴均《续齐谐记》里的阳羡鹅笼的故事说的是一个中国书生，但是在晋人荀氏的《灵鬼志》里也记载了这个故事，这里不是一个中国书生，而是一个来自外国的道人。他用这一个例子来说明印度故

事中国化的过程。他还把僧伽斯那撰、萧齐天竺三藏求那毗地译的《百喻经》(《痴华鬘》)加以断句,付印。所谓“百喻”,实际上就是一百篇短的寓言和故事,名称虽是佛经,却是印度人民的创作,由佛教僧徒加以汇集利用。他之所以喜欢它者,原因也正在此。在《〈痴华鬘〉题记》里他写道:

> 尝闻天竺寓言之富,如大林深泉。他国艺文,往往蒙其影响。即翻为华言之佛经中,亦随在可见。

可见他对印度寓言估价之一斑。

此外,熟悉汉译佛典的人都会发现,鲁迅在运用词汇时有时候很受佛典的影响。这种例子很多,不能一一列举。我在这里只举一个。《〈华盖集〉题记》里有这样几句话:

> 我知道伟大的人物能洞见三世,观照一切,历大苦难,尝大欢喜,发大慈悲。

这里面很多词儿不是明明白白地从佛典里面借来的吗?

另外一个民主斗士同时也是白话诗人和古典文学研究者的闻一多也很重视印度文学。在他的文章里,他曾着重指出了印度文学对中国文学的影响。他还曾译过印度爱国女诗人奈都夫人(Sarojini Naidu)的诗。

小说家和梵文学者许地山对印度文学有特殊的爱好。他的许多小说取材于印度神话和寓言,有浓重的印度气息。他根据英文翻译过一些印度神话,像《太阳底下降》(The Descent of the Sun)和《二十夜间》(A Digit of the Moon)等等。他也曾研究过印度文学对于中国文学,特别是对中国戏剧的影响。他的结论我们虽然不能

全部同意,但是其中有一些意见是站得住的,这一点大家都会承认。此外,他还写过一部书,叫做《印度文学》。篇幅虽然不算多,但是比较全面地讲印度文学的书在中国这恐怕还是第一部。它从吠陀文学讲起,一直讲到近代文学,印度文学史上主要的作品和作家,主要的流派都讲到了。对想从事于印度文学研究的人来说,是一部有用的书。

小说家沈从文有时候也取材于印度的寓言文学。他利用这些材料主要是通过汉译的佛经。《五卷书》第一卷第十六个故事的内容是:两个天鹅和一个乌龟做朋友。天旱的时候,两个天鹅让乌龟咬住一个木棒,它俩各叼一头,准备把乌龟运到有水的地方去。后来乌龟不遵约言,张嘴说话,从天空里掉下来,摔死。这个故事当然也是印度人民的创作,通过佛经传到中国来。沈从文把它涂上了地方的色彩。写成了一篇寓言小说。在他的一部叫做《月下小景》的短篇小说集里,除了第一篇以外,其余的都取材于汉译佛典。供他取材的书有:《长阿含经》、《杂譬喻经》、《智度论》、《法苑珠林》、《五分律》、《生经》、《大庄严论》、《太子须大拿经》等。在这部书的题记里,他说,"这些带有教训意味的故事,篇幅虽极短,却常在短短篇章中,能组织极其动人的情节。"

以上举的只能算是几个例子,近代中国文学中的印度影响并不止此。然而仅从这几个例子中我们已经可以看到,从公元前几百年起,一直到近代,印度文学对于中国文学影响一直是持续不断。它就像是一条河流,有时经过深山,有时经过密林,有时流在光天化日之下,有时又潜流于地中,有时波涛汹涌,有时又潺潺细流,就这样,流下来,流下来,一直流到现在。

然而现在情况却大大地改变了。

1947 年,印度获得了独立;1949 年,中国解放。多少年来套在我们两国人民脖子上的殖民主义的枷锁,终于给我们挣断了。长

期阻挠着我们进行文化交流和和平往来的绊脚石去掉了。我们之间几千年长久的古老的友谊又在新的基础上获得了新的内容和新的意义。

8 年多以来，我们两国的政府和人民利用各种形式来进行文化交流的工作。虽然我们做这工作已经做了几千年；但是从交流的规模上来看，从交流的范围上来看，从交流的意义上来看，这 8 年多的工作可以说是空前的。

在文学的交流方面，我们也做了不少的工作。两国的文学家互相访问，报告本国的文学方面活动的情况，交流文学研究的意见，把彼此访问时所见所闻以及个人的一些体会和感想写成文章，写成书。很多印度诗人以无比的热情歌颂了新中国，歌颂了中印两国人民的友谊。中国诗人也同样以无比的热情歌颂了这种万古长青的友谊。这种文章和诗歌在两国人民中广泛地传播开来，大大地增强了两国人民的友谊和互相了解。

但是最足以表现文学方面交流工作的加强的还是翻译。8 年多以来，印度方面翻译了大量的新中国的文学作品，受到了广大的印度人民的欢迎。中国方面也翻译大量的印度文学作品，同样受到广大的中国人民的欢迎。

中国方面翻译印度文学作品的范围是很广的。印度古代著名的史诗《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)，我们有了选译本，是直接从梵文里翻译过来的。印度最伟大的诗人迦梨陀娑(Kālidāsa)的杰作《沙恭达罗》(Śākuntalā)在解放前已经有八九个中译本，但是都不是从梵文直接译的。解放后又出了一个从梵文译出来的本子，而且还搬上了中国舞台。把《沙恭达罗》搬上中国舞台这一件事情是值得重视的。这是一个空前的尝试，而且事实又证明，这是一个成功的尝试。它引起了印度方面的重视，受到了中国人民的欢迎，是很自然的。迦梨陀娑的另一部杰作抒情诗《云使》(Meghadūta)也翻

成了汉文。此外,梵文古典名著译成汉文的还有首陀罗迦的《小泥车》,戒日王的《龙喜记》,都是从梵文译过来的。

在近代和现代的作家中,泰戈尔仍然受到重视。他的作品有的有了新译本,有的出了改订本,譬如《吉檀迦利》、《新月集》、《我的童年》、《沉船》等等。印度近代现实主义作家普列姆·昌德(Prem Chand)过去几乎没有介绍过,现在我们也出了他的短篇小说集,很多篇是直接从印地文里译过来的。其他近代印度作家的作品译成汉文的还有:萨拉特·钱达·查特吉的《嫁不出去的女儿》、克里山·钱达尔的《钱达尔短篇小说集》、阿巴斯的《阿巴斯短篇小说集》、查托巴迪雅亚的《我歌唱人类》、巴达查理亚的《饥饿》、巴伦·巴苏的《新兵》、马尼克·班纳济的《帕德玛河上的船夫》、巴尔文·迦尔琪的《第一个微波》、穆·拉·安纳德的《苦力》和《印度童话集》,以及其他作家的一些作品。

从上面这一个并不完全的叙述里,我们已经可以看到,在解放后短短的8年多以内,我们在翻译印度文学作品方面,的确是做了不少的工作。

但是我们必须指出,这还只是一个开始。现在中国人民对于印度文学的兴趣一天一天地加强。访问过印度的人们对印度文学艺术歌舞音乐都赞口不绝;在中国有机会接触到印度文学艺术歌舞音乐的人们同样是赞口不绝。去年,当《两亩地》、《流浪者》等印度影片在中国上映的时候,街上走路的人嘴里哼的都是印度歌曲。同时周恩来总理又号召我们向其他国家学习,学习他们的文学艺术和科学技术,学习他们的优秀的文化传统来充实我们的社会主义文化。这更提高了我们学习的热情。在我们学习的对象中,印度占一个显著的地位,而印度的文学艺术在我们可能向印度学习的东西中又占一个显著的地位。

在这样的情况下,我们相信,将来还会有更多的优秀的印度文

学作品译成中文。据我所知道的,现在已经有人在那里从事《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》(Rāmāyaṇa)的研究和翻译,已经有人在那里专门研究和翻译泰戈尔的作品,已经有人在那里研究和翻译名闻世界的寓言集《五卷书》(Pañcatantra)。

我们中印两国人民在文学方面相互学习已经2000多年了。如果拿一棵古老的树干来比拟这古老的传统的话,我们就可以说,这棵树干上曾经开过无数的灿烂的花朵;但是这棵树并没有老,在中国解放后,它又返老还童了,它将来开出的花朵还会更多,还会更灿烂。瞻望前途,我们充满了无限的信心。

1958年1月10日

## 注 释

〔1〕见闻一多《天问释天》,《清华学报》第九卷,第四期,1936年1月。

〔2〕《大正新修大藏经》4,449b。

〔3〕鲁迅:《古小说钩沉》,《宣验记》。

〔4〕《小说月报》,第十四卷,第九号。

# 《中印文化关系史论文集》前言

1957年出版的《中印文化关系史论丛》早已经绝版。在这新长征开始、中印两国人民都怀着一个共同的愿望,愿意进一步互相了解的时候,有关方面的同志认为还有再版的必要。我经过考虑,同意了这个建议。但是时间究竟已经过了20多年。在这期间,我又在广义的中印文化关系史的范围内,写了一些文章。同时,还有几篇在《中印文化关系史论丛》出版前写成的、本来应该编入而疏忽未编入的文章。这二者加起来,从量上来讲已经超过了原书。又因为在编定这些文章的时候,我把有关古代印度语言的几篇论文抽了出来,编入另一个专论古代印度语言的集子中。结果现在编成的这个集子从原来10篇扩大成现在的21篇;从原来的10几万字扩大到现在30多万字。如果仍然沿用《中印文化关系史论丛》这个书名,就似乎不甚妥当了。于是我另外用了一个新名,名之为《中印文化关系史论文集》,送到读者面前。

是不是这些文章都有很高的水平和价值值得长久保存呢?当然不是。但是,无论是从前还是现在,都有一些中国同志和印度朋友向我提出加强研究中印文化关系史的问题。他们的意见是十分正确的。在整个世界历史上,像中国同印度这样两个国家有着至少2000多年的文化交流友好往来的历史,是十分罕见的。这两个古老的国家又一直到今天还都在朝气蓬勃地大跨步走上前去,这更是绝无仅有的。因此,两国人民都珍视我们的友谊,愿意继续发扬我们的友谊,切望了解我们友好历史的具体内容,这是完全可以

理解的。但是，一直到今天，不管是在中国，还是在印度，都还没有一本像样子的中印文化关系史。中国方面和印度方面都有人尝试着写过一些论述中印文化关系的书。比如印度的伟大诗人泰戈尔、前总统拉达克里希南、著名学者师觉月等等，都写过一些有关这方面的文章。一直到今天还有不少印度年轻一代的朋友同我通信联系，想在这方面写点什么，探讨点什么。中国方面，也有不少研究中印文化关系的文章和汇集历史资料的书籍。但是，总起来看，都是零零碎碎的，不成体系的。在这样的情况下，正如中国俗话所说的："山中无老虎，猴子称大王"，中国古诗所说的："慰情聊胜无"，我的这些本来只配覆瓿的所谓文章，就显得还有点用处，似乎还值得保留了。

我自己从大学念书起，就对中印文化关系的历史发生了兴趣。浏览所及，陆续搜集过一些资料，作过一些笔记。由于自己兴趣太广，所志不专，迄今未能写成一部完整的中印文化关系史。自己虽然写过一点《中印文化交流简史》，最近找到残稿也只有七八十页。后来涉猎印度典籍，发现其中也间有有用的材料。但是总起来看，这些材料是比较少的，时间有时也是难以确定的。印度人民是很有天才的人民，但对于历史似乎不那么感兴趣。因此在三四千年的文明史上，真正可以称为历史的书，简直少得可怜。中国人民也是很有天才的人民，在世界所有的民族中，对历史似乎特有偏爱，成就也就特别辉煌。十七史、二十四史或二十五史，固无论矣。其他散见于杂史、文集、笔记、游记、小说以及佛教高僧传中有关中印文化关系的材料真是车载斗量，与印度典籍形成了鲜明的对照。这一点印度朋友们也是承认的。最近我们接到印度一位著名历史学家的信，信上说："如果没有法显、玄奘和马欢的著作，重建印度历史是不可能的。"可见印度朋友意见之一斑。还有许多印度朋友曾多次向我提出，中印两国学者协作探讨中印文化关系的历史。

在这样情况下,我们中国的学者来搞这方面的工作就成了不能推卸的、义不容辞的责任。我自己愿追随志同道合者之后,竭尽绵薄,期有所成。我写的这些东西就目前来看只能算是一滴水、一块砖、一片瓦。一滴水投入大海,即使是微末不足道的,但毕竟给大海增添了一滴水。一块砖盖在一座摩天大厦上,当然也是微末不足道的,但毕竟也给这大厦增添了一砖一瓦。中印两国两个伟大民族在过去二三千年的时间内,互相学习,互相了解,增强了两方面的感情,丰富了彼此的文化,这几乎形成了一个传统。这种传统源远流长,根深蒂固,看样子还必然要继续下去。中印文化交流的历史必然要搞起来的。为了激励自己,督促自己,于其中照见自己的不足,暂时保存这些文章,似乎也就不无意义了。

一讲到中印友好关系的历史,我就觉得有一些前提应该加以说明或澄清,特别是在我这样一部论文集的前面,更有必要。首先是怎样来理解中印友好往来的历史?过去有一些好心的印度朋友曾对我说:“在中华人民共和国成立之前,是中国向印度学习。而在中华人民共和国成立之后,则是印度向中国学习。”这几句话,我在 1978 年春访问印度在德里大学向教师和学生做报告时,曾提到过。出我意料之外的是,竟然博得满堂的掌声。可见印度朋友一直到今天还是同意这个意见的。这些印度朋友的心情我是理解的,也是感激的。但这样说并不真正反映实际情况,我因而也不完全同意。也还有另一种类似的说法,说中印文化关系在历史上是一边倒的买卖(one-way traffic)。我也不能同意这种说法,因为它不符合实际情况。我认为,长达二三千年的中印友好关系有很多特点,其中最突出的就是互相学习、各有创新、交光互影、相互渗透。在任何一个历史时期,都是这样的,我相信,将来也还会是这样的。这是一个很可贵的特点。像中印这样两个伟大的民族,都有独自创造的光辉灿烂的文化,这些文化曾照亮了人类前进的道

路。在相互接触和学习中,也必然会既保存发展了自己文化的特点,又吸取学习了对方的文化。在什么时候也不会是“一边倒的买卖”,不管是倒向中国,或是倒向印度,都与历史事实不符。

有没有具体的事例来说明这个问题呢?我在这里举一个简单的例子,来形象地说明我的看法。我想举制糖术这个例子。

中国古代就知道有甘蔗这种东西。比如《楚辞·招魂》中说:“胹鳖包羔,有柘浆些”。“柘浆”就是后来的“蔗浆”。可见楚国已经知道甘蔗,而且能把甘蔗压成浆,用以祀神。但是再进一步把蔗浆制造成糖却似乎还不知道。在另一方面,中国古代史籍、游记和其他著作中常常提到一种叫“石蜜”的东西。顾名思义,可能就是一种坚硬如石头的糖块,类似现在的冰糖,但不是白色。有这种“石蜜”的国家都在当时的所谓西域,比如波斯、康国、天竺等等。汉代张衡《七辨》说:“沙饴石蜜,远国贡储。”晋代傅巽《七诲》也说:“西极石蜜”。可见中国本土还没有这种东西。其后的一些书籍中又提到一种叫“沙糖”的东西。顾名思义,可能就是我们现在的“红糖”。张衡的“沙饴”也可能就是这东西。唐菩提流志译《不空罥索神变真言经》卷十二有“沙糖”、“石蜜”、“白蜜”这些词儿,把两者并提。李时珍《本草纲目》卷三三说:“此紫沙糖也。法出西域。唐太宗始遣人传其法入中国。以蔗汁过樟木槽,取而煎成。清者为蔗糖。凝结有沙者为沙糖。漆瓮造成如石如霜如冰者,为石蜜,为糖霜,为冰糖也。紫糖亦可煎化,印成鸟兽果物之状,以充席献。今之货者,又多杂以米饧诸物,不可不知。”李时珍对石蜜、沙糖、冰糖的特点和制造过程已经说得非常具体、非常明确,用不着再多加解释。关于唐太宗遣人赴印度学习制糖术的事情,中国史书上有一些记载。《新唐书》卷二二一上《西域列传》,摩揭它国说:“太宗遣使取熬糖法,即诏扬州上诸蔗,拃沈如其剂,色味愈西域远甚。”这一段记载还见于许多笔记中。这可能就是李时珍之所本。唐代一

些高僧的传记或著作里也提到石蜜，比如玄奘《大唐西域记》卷二健驮罗国说："多甘蔗，出石蜜。"有的也提到沙糖，比如义净《南海寄归内法传》说："方行饼果，后行乳酪，及以沙糖。"《续高僧传》卷四《玄奘传》说："并就菩提寺僧召石蜜匠。乃遣匠二人僧八人，俱到东夏，寻敕往越州，就甘蔗造之皆得成就。"这里讲的是不是同《新唐书》讲的是一回事？我不敢确说。从以上种种记载中，可以看出，在传到中国以前的"石蜜"和"沙糖"都是紫色的。把紫色的糖变成白色的，要进一步加工。这个加工过程可能是中国完成的。《新唐书》上所说的"色味愈西域远甚。""色"指的是什么呢？难道不就是从紫红色变成白色吗？这里还要插叙一下埃及在这方面起的作用。根据《马可波罗游记》，元世祖时有埃及国开罗人到了中国福建，教授净糖术。这里指的可能也是把红糖净化为白糖。14世纪的伊本·白图泰的《游记》里说："你在中国找到很多的糖，同埃及的一样好，实际上是更好一些。"根据这些记载，我们是不是可以做如下的推测：中国唐代从印度学习了制糖术以后，加以提高，制成了白糖。同时埃及也在这一方面有所创新，有所前进，并且在元朝派人到中国来教授净糖的方法。实际上中国此时早已经熟悉了这种方法，熬出的白糖，按照白泰图的说法，甚至比埃及还要好。这件事从语言方面也可以得到证明。现代印地语中，白糖、白砂糖叫做 cīnī，cīnī 的基本含义是"中国的"。可见印度认为白糖是中国来的。《印地语辞海》说，cīnī 现在在印度已经普遍流行了。但在开始时，人们称之为洋货，因为 cīnī 原来是从外国输入的。当时人们食用这种东西，认为是不合教规的。但是现在人们都毫不犹豫地食用这种糖了。印地语中还有一个字 misarī，指冰糖（sugarcandy）。misarī 的基本含义是"埃及的"。可见印度人心目中埃及来的糖是冰糖。但是阿拉伯语糖却叫做 sukr，显然是从英文 sugar 或法文 sucre 转借来的，而英文 sugar，法文 sucre，或德文 Zucker，俄文

caxap,又都是从梵文 śarkarā 转借来的。

这里还牵扯上了波斯(现在的伊朗)。有的中国古书上说石蜜是从波斯传来的。有的书上说由波斯运到四川的糖极好。[1]这些情况,我们也必须加以注意。

我们现在继续从语言方面来探索一下这个问题。梵藏汉和四译对校的《翻译名义大集》关于甘蔗和糖有下列几个字:

| | | |
|---|---|---|
| 5695 | ikṣuḥ | 苴茮,甘蔗 |
| 5696 | guḍaḥ | 黑糖 〔和〕糖块 |
| 5721 | sīdhuḥ | 甘蔗酒 |
| 5788 | śarkarā | 糖 |
| 5837 | phaṇitam | 糖霜 〔和〕粗糖 |

《梵语千字文》[2]糖叫做 guḍa。《梵语杂名》[3]标明:"沙糖 遇怒","遇怒"就是 guḍa 的音译。《枳橘易土集》引用了《梵语杂名》,但有错字。《唐梵两语双对集》[4]"石蜜 舍嘌迦罗 śarkarā","沙糖 遇怒 guḍa"。《翻梵语》卷第十[5]提到《善见律毗婆沙》卷第一七中的"乌婆陀颇尼",注明:"律曰:薄甘蔗糖"。《善见律毗婆沙》[6]原文是:"广州土境有黑石蜜者,是甘蔗糖,坚强如石,是名石蜜。伽尼者,此是蜜(madhu)也。乌婆陀颇尼,颇尼者,薄甘蔗糖。"这里的"颇尼"就是《翻译名义大集》中的 phaṇitam。《翻译名义大集》中的 śarkarā 这个字从印度传出去,几乎传遍了世界。guḍa 这个字,是一个古字,大史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》中已有。从以后的许多词典中,比如 Bhāvaprakāśa、Amarakośa 等等中都有这个字。《五卷书》中也有。但是含义并不一致。有的说它是干的圆球状的糖,有的说它是煮熟了的甘蔗汁,有的又说它就是蜜。总之大概是一种还没有净化的粗糖。

把以上这些情况归纳起来，就约略可以想象出一条红糖、白糖和冰糖传布的道路。中国古代有甘蔗，也有蔗浆，把蔗浆熬成糖的方法是从印度传入的，时间在唐太宗时代。中国接过了这熬糖方法又加以提高，熬成了白糖，又传回到印度去。至于埃及什么时候开始熬糖，详细情况，我没有研究。反正埃及熬的糖也颇有点名声，也传到了印度和中国。你看，我们天天吃的糖是一件非常平常的东西，但其中竟有这样许多文章，它牵扯到中国、印度、埃及和伊朗四个国家的文化交流。这确实可以称为一个佳话。这充分说明，我们四个国家在过去文化交流之密切；也可以说明，中印文化交流的特点，确实是互相学习，各有创新，交光互影，互相渗透，而且到了难解难分的程度。明白了这些情况，还能说两国关系是一边倒的买卖吗？难道这不是不符合实际情况吗？

在这里我还想讲一个看来不大而实则很重要的问题。这就是怎样看待学习外国东西的问题。“四人帮”那一伙民族虚无主义者兼民族自大狂夜以继日地关起门来偷偷摸摸地欣赏外国的一些腐朽没落的东西，但公开却对于学习外国一概称之为“洋奴哲学”。这种说法影响了不少的人。在他们手中，“洋奴哲学”也成了一顶大帽子，动不动就给人扣在头上，以致有不少人望“洋”兴叹，谈外色变。学习外国也成了一个禁区。实际上，世界上所有的民族，不论大小、不论新形成的民族还是古老的民族，都各有优点与缺点，现在世界上也没有一个民族，不管多么闭塞，多么原始，完全不受外来的影响。我们承认学习了外国的好东西，并不是什么耻辱，我们承认曾学习了印度的许多好东西，这也并不会有损我们的民族尊严。当然我们也送给印度人民不少非常有价值的发明创造，比如罗盘、火药、蚕丝、造纸等许多重大发明就是显著的例子。印度人民也是承认的。这本是十分正常的现象。不但过去互相学习，而且现在也在互相学习，将来还要继续互相学习。一个完全闭关

自守的民族是决不能长期立于世界民族之林的。这样一个“禁区”,我们也必须解放思想,努力打破。让我们敢于向外国学习,善于向外国学习,以期达到借鉴的目的。

从我发愿搞中印文化关系史以来,到现在已将近40年了。中间屡经沧桑,饱历风雨。因限于书籍和资料,自己的研究方向和范围多次调整。又牵于杂务,无从专心致志。但探讨中印文化关系之志,却始终不渝。平常在浏览之余,做了一些笔记,有的写在大本子上,有的就顺手写在一些小纸片上,一直没有系统加以整理。虽然也一度立志先把唐代中印文化关系史写出来,也只是写了几章,全书也迄未写成。可惜的是,在风雨交加之时,所作笔记,多所散失。到现在光阴流逝,岁月蹉跎,自己已垂垂老矣。几次拿起残存的旧稿,有的已经写成了一半,有的已有现成的材料;几次看到那成堆的大大小小的纸片,心里就激烈斗争。要想完全找到过去所作的笔记,已不可能。从头作起,又势有所不许。中国朋友和印度朋友对我殷切的希望又时时压上心头。使我欲罢不能,欲行又止。印度古代神话有一个特哩商拘的故事,他想上天,但被神仙推了下来,想回地上,又不可能,就悬在空中,上不着天,下不着地。我现在真成了中国的特哩商拘了。

我因此就时时想到《大慈恩寺三藏法师传》卷十的一段记载[7]:

> 麟德元年春正月朔一日翻经大德及玉华寺众殷勤启请翻《大宝积经》。法师见众情专至,俯仰翻数行讫便摄梵本停住告众曰:此经部轴与《大般》若同,玄奘自量气力不复办此。死期已至,势非赊远。今欲往兰芝等谷礼拜辞俱胝佛像。

我每读这一段,就不禁油然起共鸣之感。我还记起鲁迅先生

晚年也谈到过剩下的时间不多了，总想多干一点事情。他在《且介亭杂文附集》《死》里说：

> 但要赶快做。这“要赶快做”的想头，是为先前所没有的，就因为在不知不觉中，记得了自己的年龄。

玄奘当时也不过60来岁，鲁迅那时也不过50多岁。今天我已经超过他们将近10岁了，才开始有赶快做的想法。决不是我比鲁迅高明，只是因为现在已经换了人间，不但同唐代大不相同，有如天壤，同鲁迅时代也完全不同。生活的环境不同了，老的标准也不同了。仅以鲁迅而论，他所处的环境，是白色恐怖，阴森暗淡。我今天所处的环境是光天化日，朝气蓬勃，10亿人口的大军正向着四个现代化进行新的长征。豪气贯日月，春色满乾坤，可以惊天地，可以泣鬼神，可以摧枯拉朽，可以移山倒海，前程似锦，光辉灿烂。个人一点点小事又算得了什么呢？因此，即使我有时有这种赶快做的想法，这也是自然规律，没有什么可奇怪的。我从来既不伤感，也不悲观，既有老而不叹，亦无贫之可嗟。环视周围，我大学时代许多老师，年近八旬或年逾八旬，仍然精神矍铄，意气风发，在那里努力写作。这种感染力是无穷的。我同他们比起来，只能算是年轻人，到他们那样的年龄至少还有10多年20年，我有什么理由，什么根据可以悲伤老大，无所事事呢？尽管还有许多别的工作，我还仍然有信心，能在中印文化关系史方面做出一些贡献。把写了一半的那些文章补起来，把能够找到的资料找出来，如果有可能的话还想尝试着写一部《中印文化关系史》或断代的《中印文化关系史》，来满足许多中国和印度朋友对我的期望。

《中印文化关系史论丛》的序言，在本书中仍旧保留下来。这样就能保留当时的心影。时过境迁，让旧的回忆同当前的现实永

远密切结合起来,可以兴,可以立,鼓舞自己,鞭策自己,永远不懈怠地奋斗下去。

1978年12月

## 注　释

〔1〕见 B. Laufer, Sino-Iranica;中译本:《中国伊朗篇》,商务印书馆,1964年版第201—202页。

〔2〕《大正新修大藏经》,(下面缩写为㊅)54,1192a。

〔3〕㊅54,1238b。

〔4〕㊅54,1243b。

〔5〕㊅54,1053b。

〔6〕㊅54,795b。

〔7〕㊅50,276c。

# 关于中国纸和造纸法输入印度问题的补遗

1954年,我写过一篇:《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》,到现在已经过去20多年了。在这期间,我搞了一些别的工作,对于这个问题没有再继续探索,没有积累任何资料,因而也就谈不到有什么新的收获。最近,乘《中印文化关系史论文集》出版之便,我把手头仅有的一点资料重新看了一遍,写成了这个补遗。顾名思义,既然叫做"补遗",那就意味着,并不是全面地重新探讨这个问题,仅仅不过是把遗漏的东西补了一点而已,也就是古人所谓"补苴罅漏"的意思。

首先谈一谈"最古的纸"的问题。

原来我在那篇文章中写道:"(斯坦因在古长城的一座烽燧的屋子里找到的纸)可以说是现在发现的世界上最古的纸"(见《历史研究》1954年第4期》。后来我把那篇文章收入《中印文化关系史论丛》中,觉得那个提法不够确切,就改为"可以说是现在发现的世界上比较古的纸"。(见《中印文化关系史论丛》1957年版第108页,本卷第64页。)袁翰青先生(《中国化学史论文集》1956年,三联书店版,第129页)对前一个提法提出了不同意见,认为是"疏漏的地方"。我自己已经改正,这段公案就可以算是已经结束了。

这些都是题外的话,只是顺便提一提而已。既然我在改正时讲"比较古的纸",就说明,我当时决不认为这就是最古的纸,我相信还会有更古的纸被发现。事实上果然是这样。1957年在西安

灞桥出土了一些古纸。1974年又在甘肃居延等地发掘出来了西汉麻纸。经专家鉴定,这些纸都早于蔡伦发明纸的时间(公元105年)。可见蔡伦并不是第一个发明纸的人。1978年12月下旬,在陕西省扶风县太白公社长命寺大队中颜生产队的一个西汉建筑的遗址中,清理了西汉窖藏一处,发现了一批西汉文物。在出土的三个漆器附件——铜泡中发现了三片古纸。最大的一片为6.8×7.2厘米。出土时呈乳黄色,有一定光泽,相当结实。用放大镜观察:古纸略精于1957年西安灞桥出土的西汉古纸,有较多的麻纤维束,组织松散,交织不紧,纸浆分布不匀,和晋唐古纸相比较,显得十分原始古拙。这个窖藏入土时间在西汉平帝之前,麻纸制造当然还要早于窖藏,可能在宣帝之时(公元前73—49年)。化验结果,这确实是纸,而不是纤维堆积物,其原料为麻类,而非丝质纤维。时间介于西汉武帝时的灞桥纸和晋纸之间。可见我们造纸术是起于西汉的。灞桥纸和扶风纸是不是就是"最古的纸"了呢?我看不见得。我仍然说这是"比较古的纸"。将来还会有新的发现。

在这里,我还要补充几句。王菊华、李玉华和董芝元三位同志写了一篇文章:《考古新发现不能否定蔡伦造纸》(《光明日报》,1979年11月16日)。他们认为1973年在甘肃居延汉代遗址中出土的小纸团及1978年在扶风县西汉墓葬铜泡里发现的纸团,"其制造技术还处于造纸术的萌芽阶段。可称为纸的雏形。""到目前为止,……共四次发现西汉纸,均未用于书写或因质地粗糙不便于书写",它并没有代替得了竹简和木简。"因此即使在雏形纸出土的今天,把蔡伦评价为我国造纸术的发明者或代表人物仍然是正确的。"我对于造纸术毫无通解,我只能把他们的意见抄在这里,以供比较、参考。

其次我想谈一谈梵文中"纸"的借字问题。

唐义净《梵语千字文》附《梵唐消息》中有一个字śaya(舍也)。

我在文章中写道:“śaya(舍也)这个字很怪,在我们知道的与中亚细亚有关的语言里找不到类似的字。关于这个字的来源我们目前还不能有什么肯定的意见,现在先不谈”。印度学者师觉月(P.C. Bagchi)先生在解放前曾当面告诉过我,他认为这个字在梵文中是外来语,就是中国的“纸”字。我不大同意他的意见。所以在文章中没有引用。最近我看到印度学者查特吉(Suniti Kumar Chatterji)先生的文章《印度与中国:古代的接触》(India and China: Ancient Contacts)[1]。查特吉讲了6个从中文借到梵文里去的字,他又讲到师觉月这个意见,并且肯定了它,认为 śaya 就是中国的“纸”字。我仍然表示有点怀疑,但认为可能性是存在的。所以就写在这里。

最后再谈一谈中国输入的道路问题。

我在那篇文章中提到印度学者高德(P.K. Gode)写的《中国纸输入印度考》,但没有引用他的材料。现在把内容简单介绍一下。他先引用布勒(Bühler)的《印度古文书学》(Indian Paleography)中谈到纸的论述。然后从蔡伦造纸(公元105年)谈起,谈到中国的甲骨文、金文、汉简,麦克提内(Macartney)在新疆喀什买到的古纸残卷(约公元后2世纪),斯坦因在烽燧中发现的古纸(约公元后3世纪),4世纪的粟特文残卷,韦柏(Weber)买到的6世纪的古纸残卷,义净(公元671年)讲到纸等等。然后他又引用《大英百科全书》讲到公元751年撒马尔罕阿拉伯人俘虏中国手工艺人的事。他引用阿拉伯地理学家苏莱曼讲到中国人用纸当卫生纸的问题(公元851年以前)。他的结论是,当时在中国,纸必须是非常便宜的,否则决不会用来做卫生纸。他又引用喀依(G.R. Kaye)研究巴克沙里(Bakhshali)手抄本的结论:中国人很早的时候就知道造纸的手艺。穆斯林在8世纪中从中国人那里学习了造纸术,传入欧洲和印度,时间约在12世纪。高德在文章的后半谈到10世纪以后古纸写本的情况,引用了不少的文章和材料,其中包括贝鲁尼的

《行纪》、伽尔诃那《Kalkaṇa)的《王河》等书,我在这里不再引用了。

我在这里只想谈一个问题,就是中国纸输入印度的道路问题。我在《中国纸和造纸法最初是否由海路传到印度去的?》那篇文章中得到的结论是:中国造纸法最初是由陆路传到印度去的。袁翰青先生有不同的看法。他说:"其实,从汉朝起,我国和印度的海上交通就很频繁。民间的商业往来一定比书籍上的记载还要多。纸张这样轻便的物品,由水路传往印度应当是不难的。"这一些都是主观想法,既无文献证据,也无实物材料。仅凭主观想象进行科学研究,是行不通的。根据高德先生的大量引证,也只能得到同我一样的结论:纸和造纸术最初是从陆路传到印度去的。事隔 20 多年,还没有新的发现推翻我的想法。所以我今天的结论是:维持我原来的结论。

1979 年 6 月 1 日

## 注　　释

〔1〕Journal of the Asiatic Society, vol. 1, No, 1, 1959, p. 96—97。

# 玄奘与《大唐西域记》

——校注《大唐西域记》前言

## 一 引 言

《大唐西域记》的作者玄奘(公元600—664)[1],俗姓陈,名祎,是唐代洛州缑氏人(在今河南偃师县陈河村附近)。他是唐代著名的高僧,佛教唯心主义理论家,不畏艰险的旅行者,卓越的翻译大师,舍生求法的典型,中印友好的化身。

要想准确地理解和评价《大唐西域记》这一部蜚声中外的名著,首先必须准确地评价玄奘其人和他西行求法的动机和效果。要想准确评价玄奘其人和他西行求法的动机和效果,又必须从当时中国和印度的时代背景谈起。

## 二 唐初的中国

先谈中国方面的情况。这里包括五个方面:一、佛经的翻译与翻译组织;二、佛教教义的发展与宗派的形成;三、佛教与儒家和道教的关系;四、唐初统治者对宗教的态度;五、唐代的寺院经济。

### (一)佛经的翻译与翻译组织

佛教是公元前传入中国的,具体的时间现在还无法确定。最

初不是直接从印度传来的,而是间接经过中央亚细亚和新疆一带的、有些今天名义上已经不存在的民族,如大月支、安息、康居等国传入的。这从最初译经者的姓名以及梵文译音[2]中可以清楚地看到。流传很广的所谓汉明帝夜梦金人、派人西行求法的故事,是捏造的;摄摩腾和竺法兰的故事也是完全靠不住的。[3]

初期的译经者差不多都是从中亚一带来华的高僧,后来也逐渐有了从印度直接来的。到印度去留学的中国和尚最初是没有的。最早译过来的佛经不是直接根据梵文或巴利文,而是经过中亚和新疆一带今天已经不存在的许多古代语言转译过来的,比如焉耆语(吐火罗语 A)和龟兹语(吐火罗语 B)等等都是。

因为汉文和梵文以及中亚这些古代语言都是很难掌握的,从外国来华的和尚想要翻译佛经,必须同中国和尚或居士合作才能胜任。僧佑《出三藏记集》卷一说:"或善胡义而不了汉旨,或明汉文而不晓胡意。"[4]说的就是这种情况。《梁高僧传》卷一《维祇难传》说:"时吴士共请出经。难既未善国语,乃共其伴律炎,译为汉文。炎亦未善汉言,颇有不尽。志存义本,辞近朴质。"[5]同卷《支楼迦谶传》说:"(安)玄与沙门严佛调共出《法镜经》。玄口译梵文,佛调笔受。理得音正,尽经微旨。郢匠之美,见述后代。"[6]《宋高僧传》卷三说:"初则梵客华僧,听言揣意。方圆共凿,金石难和。椀配世间,摆名三昧。咫尺千里,觌面难通。"[7]这里说的也都是这种情况。

在这样的情况下,直译就在所难免。比如《梁高僧传》卷一《支楼迦谶传》说:"(竺佛朔)弃文存质,深得经意。"[8]所谓"质",就是勉强把意思表达出来,文采却无法兼顾。当然,在后汉三国时代,译经方法也并不完全整齐划一。比如支谦的译文就比较接近于意译。这在当时算是一个例外,而且他的意译还是处在比较原始的阶段,不能算是开创一代新的译风。一直到了晋代的道安,情况还

没有变化。《梁高僧传》卷五《道安传》说:“初经出已久,而旧译时谬,致使深义,隐没未通。”[9]可见翻译佛经问题之大。道安虽然是一位很有学问而又非常虔诚的和尚,但由于自己不通梵文,也只好提倡直译。他说:“诸出为秦言,便约不烦者,皆蒲陶酒之被水者也。”[10]为了不让蒲陶(葡萄)酒被水,只有直译一途。在《出三藏记集》卷八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中,他提出“五失本”、“三不易”的学说。他说:“前人出经,支谶、世高审得胡本难系者也。叉罗、支越斵凿之巧者也。巧则巧矣,惧窍成而混沌终矣。”[11]这是道安对后汉三国译经的批评。在《出三藏记集》卷十《十四卷本鞞婆沙序》中,他又转述赵政的意见说:“昔来出经者,多嫌胡言方质,而改适今俗,此政所不取也。何者?传胡为秦,以不闲方言求知辞趣耳。何嫌文质?文质是时,幸勿易之。”[12]他自己说:“遂案本而传,不令有损言游字,时改倒句,余尽实录也。”[13]所有这些话都清楚表明道安主张直译的理论与根据。

在这个直译的阶段中,有许多佛经文句是从梵文原文逐字逐句译过来的,因而异常难懂。如果不与梵文原文对照,简直不知所云。梵汉两种语言,语法结构是非常不相同的。梵文不但名词、代词、形容词的变格和动词的变位异常复杂,而且词序也同汉语完全不同,如果直译,必然会产生诘屈聱牙的文体。这当然会影响佛教教义的宣传;但是在初期阶段,这情况有时是难以避免的。

这种直译的风气一直到了鸠摩罗什才有了根本的改变。慧皎《梁高僧传》卷五《道安传》说:安终后十六年,什公方至。什恨不相见,悲恨无极。”[14]可见罗什对道安之推重。但是他们的译风却是很不相同的。鸠摩罗什“不严于务得本文,而在取原意。”《梁高僧传》卷二《鸠摩罗什传》中说:“什既率多谙诵,无不究尽,转能汉言,音译流便。既览旧经,义多纰缪,皆由先度失旨,不与梵本相应。”[15]僧祐《出三藏记集》卷一说:“逮乎罗什法师,俊神金照;秦

僧融肇,慧机水镜;故能表发翰挥,克明经奥,大乘微言,于斯炳焕。""然文过则伤艳,质甚则患野,野艳为弊,同失经体。故知明允之匠,难可世遇矣。"[16]这里说的是,完全直译不行,这有点"野",只注意文笔华丽也不行,这有点"艳"。只有罗什可以做到得乎其中。《梁高僧传》卷六《僧叡传》说:"昔竺法护出《正法华经·受决品》云:'天见人,人见天。'什译经至此,乃言:'此语与西域义同,但在言过质。'叡曰:'将非人天交接,两得相见?'什喜曰:'实然。'"[17]这一个生动的例子,可见罗什的译风。

但是,如果仔细推究起来,就连这一位号称"转能汉言"的鸠摩罗什,也并不能华梵兼通。《出三藏记集》卷十僧叡《大智释论序》说:"法师(鸠摩罗什)于秦语大格,唯识(译)一法(往),方言殊好犹隔而未通。苟言不相喻,则情无由比。不比之情,则不可以托悟怀于文表;不喻之言,亦何得委殊涂于一致,理固然矣。"[18]这里对翻译的困难说得非常清楚,连一代大师鸠摩罗什也不能例外。外国来华的高僧,不管他们的汉文学到什么程度,因为他们毕竟是外国人,所以必须同中国僧人配合协作,才能把翻译的工作做好。这个道理是非常清楚的。

道安的弟子慧远曾企图折衷直译与意译。《出三藏记集》卷十慧远《大智论抄序》说:"于是静寻所由,以求其本,则知圣人依方设训,文质殊体。若以文应质,则疑者众;以质应文,则悦者寡。……令质文有体,义无所越。"[19]但是影响不大,不能算是开辟了一个新阶段。

在佛经翻译史上,玄奘可以说是开辟了一个新的时代。他不像隋僧彦琮那样幻想废译,人人学梵。彦琮说:"则应五天正语充布阎浮;三转妙音并流震旦;人人共解,省翻译之劳,代代咸明,除疑网之失。"[20]他也深切了解翻译中的困难与问题。他本人既通华言,又娴梵语,在印度留学十几年,参加过印度宗教哲学的大辩

论,对印度各教派,对佛教中的各宗派都有深刻的研究。他怀着一腔宗教的虔诚,总结了在他以前几百年翻译工作的经验,创立了一种前所未有的新的译风。《续高僧传》卷四《玄奘传》说:“自前代以来,所译经教,初从梵语倒写本文,次乃回之,顺同此俗。然后笔人乱理文句,中间增损,多坠全言。今所翻传,都由奘旨,意思独断,出语成章;词人随写,即可披玩。”[21]

这种新的译风还表现在另外一些方面。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷十说:至(显庆)五年春正月一日起首翻《大般若经》。经梵本总有二十万颂。文既广大,学徒每请删略,法师将顺众意,如罗什所翻,除繁去重。作此念已,于夜梦中,即有极怖畏事,以相警诫。或见乘危履崄,或见猛兽搏人,流汗战栗,方得免脱,觉已惊惧。向诸众说,还依广翻。”[22]

他可能做这样的梦。但我认为,如果真做这样的梦的话,也只是他主观愿望的一种表现:他不赞同鸠摩罗什那种删略梵文原文的做法。他主张忠实地翻译原文全文。

《续高僧传》卷四《玄奘传》又说:“前后僧传往天竺者,首自法显、法勇,终于道邃、道生,相继中途,一十七返,取其通言华梵,妙达文筌,扬导国风,开悟邪正,莫高于奘矣。”[23]又说:“世有奘公,独高联类。往还震动,备尽观方,百有余国,君臣谒敬。言议接对,不待译人。披析幽旨,华戎胥悦,故唐朝后译,不屑古人。执本陈勘,频开前失。”[24]

玄奘不但毕生亲自参加翻译实践,而且根据穷年累月积累的经验,创立有关翻译的理论。“唐奘法师论五种不翻:一秘密故,如陀罗尼。二含多义故,如薄伽梵具六义。三此无故,如阎浮树,中夏实无此木。四顺古故,如阿耨菩提,非不可翻,而摩腾以来常存梵音。五生善故,如般若尊重,智慧轻浅。”[25]

近代学者对玄奘也有很高的评价。比如章太炎说:“佛典自东

汉初有译录，自晋、宋渐彰，犹多皮傅。留支、真谛术语稍密。及唐玄奘、义净诸师，所述始严栗合其本书，盖定文若斯之难也。”[26]这种对玄奘的赞美，我认为，他是当之无愧的。

要想具体细致地描述玄奘新创的译风，需要很多的篇幅，这里不是最适当的地方。简而言之，我们可以说，他的译风，既非直译，也非意译，而是融会直意自创新风。在中国翻译史上达到了一个新的高峰，开辟了一个新的时代。如果允许我们借用辩证法术语来表达的话，这种发展可以说是完全合乎辩证法的规律：这是否定之否定。如果允许我们再借用黑格尔的说法的话，这种发展可以说是符合他的三段式：正题——反题——合题。由低级阶段向高级阶段发展时，高级阶段保留了低级阶段的某一些肯定的特点，向前发展下去，达到更高的阶段。

因为翻译工作必须有多人协作，这就需要有一个组织。最初的组织人少，也很简单，而且松散，基本上只有两个人：一个懂梵文的为主译，一个通汉文的为笔受。佛经梵文原本最初没有写本，全凭记忆，一直到法显时代基本上还是这样子。所以，有时先要有一个人口诵，另外一个人或者第三个人先依其所诵写成梵字或胡字，然后才加以翻译。《出三藏记集》卷七道安《合放先光赞略解序》说：“《光赞》，护公执胡本，聂承远笔受。”[27]同卷《普曜经记》说：“(法护)手执胡本，口宣晋言。时笔受者沙门康殊帛、法炬。”[28]同书卷九《长阿含经序》说：凉州沙门佛念为译，秦国道士道含笔受。”[29]

后来参加人数渐多，分工渐细，逐渐形成了一个组织，叫做译场。道安可能是最初译场的创建者之一。《梁高僧传》卷五《道安传》说：安既笃好经典，志在宣法。所请外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等，译出众经百余万言。常与沙门法和诠定音字，详

核文旨。新初众经，于是获正。”[30]这些外国沙门译经，都是在译场中进行的。

在翻译组织方面，南北朝可以说是一个过渡阶段。在这时期，情况已经同后汉有所不同了。译经不再依靠外国僧人。中国和尚到印度去求法的人多了起来。他们归国以后，既通梵语，又善华言。译起经来，自然可以避免前一阶段的那种情况，既不伤文，也不伤质。法显就是一个最著名的例子。《梁高僧传》卷三《法显传》讲到他到印度学习的经过。他精通梵文是不成问题的。但是他回国以后，仍然同外国和尚协作译经。《法显传》说：“遂南造京师，就外国禅师佛驮跋陀于道场寺译出《摩诃僧祇律》、《方等泥洹经》、《杂阿毗昙心(论)》，垂百余万言。”[31]这恐怕只说明，法显感到集体翻译比个人单干要好，译场这样的组织是可取的；并不像以前那样，中国和尚一离开外国和尚就寸步难行了。

在翻译组织方面，鸠摩罗什开辟了一个新的时代。他比法显稍早一点。他的译场规模非常庞大。《梁高僧传》卷二《鸠摩罗什传》说：“兴少(达)崇三宝，锐志讲集。什既至止，仍请入西明阁及逍遥园，译出众经。……于是兴使沙门僧䂮、僧迁、法钦、道流、道恒、道标、僧叡、僧肇等八百余人，谘受什旨。”[32]僧叡《大品经序》说，译《大品经》时，参加翻译工作的有五百人。[33]译《法华经》时，“于长安大寺集四方义学沙门二千余人，更出斯经。”[34]译《思益经》时：“于时谘悟之僧二千余人。”[35]译《维摩诘经》时有义学沙门千二百人参加。[36]《续高僧传》卷三《波颇传》说：“昔符姚两代，翻经学士乃有三千。今大唐译人，不过二十。”[37]

这些记载，虽然可能稍有铺张，但基本上是可靠的。罗什门下之盛，译场规模之大，恐怕是空前的了。

译场当然不限于上述的这一些。从《梁高僧传》等书的记载中可以找到下列这一些译场：东晋时有庐山慧远的般若台，陈代富春

之陆元哲宅,陈隋间广州之制旨寺。国立译场有姚秦长安之逍遥园,北凉姑臧之闲豫宫,东晋建业之道场寺,刘宋建业之祇洹寺、荆州之辛寺,萧梁建业之寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆、元魏洛阳之永宁寺及汝南王宅,北齐邺之天平寺,隋长安之大兴善寺,洛阳之上林园,唐长安之弘福寺、慈恩寺、玉华宫、荐福寺等等。这都是最著名的译场。[38]

我们上面已经谈到,翻译工作到了玄奘手中,达到了一个新的阶段。在翻译的组织,所谓译场方面,尽管玄奘自己华梵兼通,但仍然继承了过去的传统,仍然建立了译场。从参加人数上来看,可能比罗什的译场为少,但是分工的细致却超过了它。《续高僧传》卷四说:"既承明命,返迹京师,遂召沙门慧明、灵润等以为证义,沙门行友、玄赜等,以为缀缉,沙门智证、辩机等,以为录文,沙门玄模以证梵语,沙门玄应以定字伪。其年五月,创开翻译《大菩萨藏经》二十卷,余为执笔,并删缀词理。"[39]《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六说:

> 三月己巳,法师自洛阳还至长安,即居弘福寺将事翻译。乃条疏所须证义、缀文、笔受、书手等数,以申留守司空梁国公玄龄。玄龄遣所司具状,发使定州启奏。令旨依所须供给,务使周备。夏六月戊戌证义大德、谙解大小乘经论为时辈所推者一十二人至,即京弘福寺沙门灵润、沙门文备、罗汉寺沙门慧贵、实际寺沙门明琰、宝昌寺沙门法祥、静法寺沙门普贤、法海寺沙门神昉、廓州法讲寺沙门道深、汴州演觉寺沙门玄忠、蒲州普救寺沙门神泰、绵州振向寺沙门敬明、益州多宝寺沙门道因等。又有缀文大德九人至,即京师普光寺沙门栖玄、弘福寺沙门明濬、会昌寺沙门辩机、终南山丰德寺沙门道宣、简州福聚寺沙门静迈、蒲州普救寺沙门行友、栖岩寺沙门道卓、豳

州昭仁寺沙门慧立、洛州天宫寺沙门玄则等。又有字学大德一人至，即京大总持寺沙门玄应。又有证梵语梵文大德一人至，即京大兴善寺沙门玄暮。目(?)余笔受书手所司供料等并至。[40]

玄奘于大唐贞观二十二年五月十五日于长安弘福寺翻经院翻译《瑜伽师地论》时有下列参加人员：

弘福寺沙门知仁笔受
弘福寺沙门灵隽笔受
大总持寺沙门道观笔受
瑶台寺沙门道卓笔受
清禅寺沙门明觉笔受
大总持寺沙门辨(辩)机证文
简州福众寺沙门靖迈证文
蒲州普救寺沙门行友证文
普光寺沙门道智证文
汴州真谛寺沙门玄忠证文
弘福寺沙门明濬正字
大总持寺沙门玄应正字
弘福寺沙门玄谟证梵语
弘福寺沙门文备(备字原缺)证义
蒲州栖岩寺沙门神泰证义
廓州法讲寺沙门道深证义
宝昌寺沙门法祥证义
罗汉寺沙门慧贵证义
宝澄寺沙门明琰证义
大总持寺沙门道洪证义

除了和尚以外，还有官僚参加：

银青光禄大夫行太子左庶子高阳县开国男臣许敬宗监阅。

大唐内常侍轻车都尉菩萨戒弟子观自在敬写西域新翻经论。[41]

参加人员之多，分工之细致，可以说是已经达到很高的程度。这只是《瑜伽师地论》这一部佛经翻译时译场组织的情况，玄奘翻译其他佛典时情况也差不多，这里不再详细论述了。

在唐太宗活着的时候，玄奘努力翻译。太宗逝世以后，他的努力并未少辍。《大唐大慈恩寺三藏法师传》说："（贞观二十三年五月）庚午帝崩于含风殿。时秘不言，还京发丧，殡太极殿。其日皇太子即皇帝位于梓宫之侧。逾年改元曰永徽。万方号恸，如丧考妣。法师还慈恩寺。自此之后，专务翻译，无弃寸阴。每日自立程课。若昼日有事不充，必兼夜以续之。过乙之后，方乃停笔。摄经已，复礼佛行道，至三更暂眠，五更复起。读诵梵本，朱点次弟。拟明旦所翻。"[42]玄奘用力之勤可以想见。

玄奘利用那样一个详密的、能网罗天下人材的译场组织，再加上自己惊人的努力与精力，从贞观十九年二月元日至龙朔三年十月，十九年间，译出了佛经七十五部，一千三百三十一卷[43]，每年平均七十卷，而在最后四年间（显庆五年至龙朔三年），每年平均乃至一百七十卷。从隋初（公元 581 年）至唐贞元五年（公元 789 年）共二百零八年，译人五十四，译经四百九十二部，二千七百十三卷。玄奘一个人就译了七十四部，一千三百四十一卷。因此，无论从译经的量来看，还是从质来看，玄奘都是空前绝后的。《大唐故三藏玄奘法师行状》说："今日法师，唐梵二方，言词明达，传译便巧。如擎一物掌上示人，了然无殊。所以岁月未多，而功倍前哲。至如罗什称善秦言，译经十有余年，唯得二百余卷。以此校量，难易见

矣。"[44]我想,我们都会同意这些话吧。玄奘以后,译场的组织继续存在而且发展。我在这里简单地举几个例子。

《宋高僧传》卷三《菩提流志传》谈到菩提流志的译场组织的分工情况时说:"此译场中,沙门思忠、天竺大首领伊舍罗等译梵文。天竺沙门波若屈多、沙门达摩证梵义。沙门履方、宗一、慧觉笔受。沙门深亮、胜庄、尘外、无著、怀迪证义。沙门承礼、云观、神暕、道本、次文。次有润文官卢粲,学士徐坚,中书舍人苏瑨,给事中崔璩,中书门下三品陆象先,尚书郭元振,中书令张说,侍中魏知古,儒释二家,构成全美。"[45]润文这个角色,一般都由大官,大概都是儒家来担任。儒佛合作,这可以说是译坛的佳话吧。同书《戒法传》说:"其本道节度使杨袭古与龙兴寺僧请法为译主。翻《十地经》,法躬读梵文并译语,沙门大震笔受,法超润文,善信证义,悟空证梵文。"[46]同书《莲华传》中说:"至(贞元)十二年六月,诏于崇福寺翻译。罽宾沙门般若宣梵文,洛京天宫寺广济译语,西明寺圆照笔受,智柔、智通缀文,成都府正觉寺道恒、鉴虚润文,千福寺大通证义。澄观、灵邃详定。神策军护军中尉霍仙鸣、左街功德使窦文场写进。"[47]

玄奘以后的伟大的翻译家应该首推义净。《宋高僧传》卷一《义净传》谈到义净的译场。他翻译《金光明最胜王》等等20部佛经时,"北印度沙门阿儞真那证梵文义,沙门波仑、复礼、慧表、智积等笔受证文。沙门法宝、法藏、德感、胜庄、神英、仁亮、大仪、慈训等证义。成均太学助教许观监护。"[48]后面又说:"暨和帝神龙元年乙巳,于东洛内道场,译《孔雀王经》。又于大福先寺出《胜光天子香王菩萨呪》、《一切庄严王经》四部。沙门盘度读梵文,沙门玄伞笔受,沙门大仪证文,沙门胜庄、利贞证义,兵部侍郎崔湜、给事中卢粲润文正字,秘书监驸马都尉杨慎交监护。帝深崇释典。特抽叡思制《大唐龙兴三藏圣教序》。又御洛阳西门宣示群官新翻之

经。二年净随驾归雍京。置翻经院于大荐福寺居之。三年诏入内。与同翻经沙门九旬坐夏。帝以昔居房部幽厄无归。祈念药师，遂蒙降祉。荷兹往泽，重阐鸿猷。因命法徒，更重传译于大佛光殿。二卷成文曰《药师琉璃光佛本愿功德经》。帝御法筵手自笔受。睿宗永隆元年庚戌。于大荐福寺出《浴像功德经》、《毗柰耶杂事》、《二众戒经》、《唯识宝生所缘释》等二十部。吐火罗沙门达磨末磨。中印度沙门拔弩证梵义。罽宾沙门达磨难陀证梵文。居士东印度首领伊舍罗证梵本。沙门慧积、居士中印度李释迦度颇多读梵本。沙门文纲、慧诏、利贞、胜庄、爱同、思恒证义。玄伞、智积笔受。居士东印度瞿昙金刚、迦湿弥罗国王子阿顺证译。修文馆大学士李峤、兵部尚书韦嗣立、中书侍郎赵彦昭、吏部侍郎卢藏用，兵部侍郎张说、中书舍人李又二十余人，次文润色。左仆射韦巨源、右仆射苏环监护。秘书大监嗣虢王邕同监护。景云二年辛亥，复于大荐福寺译《称赞如来功德神呪》等经。太常卿薛崇嗣监护。”[49]监护的和润文正字的都是官员，有的甚至是大官。连皇帝本人都亲自御法筵笔受，可见李家王朝对翻译是怎样地重视。

从这样的分工中，可以看到，义净的译场对以前的译场组织有所继承，又有所发展。义净以后，唐朝译经的和尚仍然有译场的组织，《宋高僧传》中有极详细的叙述，这里不再引用。

《宋高僧传》卷三之末，赞宁把中国译经的组织做了一个小结：

或曰：“译场经馆，设官分职，不得闻乎?”曰：“此务所司，先宗译主，即赍叶书之三藏明练显密二教者充之。次则笔受者，必言通华梵、学综有空、相问委知，然后下笔。西晋伪秦以来，立此员者，即沙门道含、玄赜、姚嵩、聂承远父子。至于帝王，即姚兴、梁武、天后，中宗，或躬执干，又谓为缀文也。次则度语者，正云译语也。传度转令生解，亦名传语。如翻《显识

论》沙门战陀译语是也。次则证梵本者,求其量果密能证知,能诠不差所显无谬矣。如居士伊舍罗证译《毗柰耶》梵本是也。至有立证梵义一员,乃明西义得失,贵令华语下不失梵义也。复立证禅义一员,沙门大通充之。次则润文一位,员数不恒。令通内外学者充之。良以笔受在其油素,文言岂无俚俗,倘不失于佛意,何妨刊而正之。故义净译场,则李峤、韦嗣立、卢藏用等二十余人次文润色也。次则证义。盖证已译之文所诠之义也,如译《婆沙论》,慧嵩、道郎等三百人考正文义,唐复礼累场充任焉。次则梵呗,法筵肇启,梵呗前兴,用作先容令生物善,唐永泰中方闻此位也。次则校勘,雠对已译之文,隋前彦琮复疏文义,盖重慎之至也。次则监护大使,后周平高公侯寿为总监检校,唐则房梁公为奘师监护。相次许观、杨慎交、杜行颤等充之。或用僧员,则隋以明穆、昙迁等十人,监掌翻译事,诠定宗旨,其处则秦逍遥园、梁寿光殿瞻云馆、魏汝南王宅。又隋炀帝置翻经馆,其中僧有学士之名。唐于广福等寺,或宫园不定。又置正字、字学玄应曾当是职。后或置或否。朝延[50]罢译事,自唐宪宗元和五年至于周朝,相望可一百五十许岁,此道寂然。[51]

赞宁这个总结是符合实际情况的。至于宋朝和宋朝以后的情况,是在我讨论范围以外的,我们就不再谈了。

### (二)佛教教义的发展与宗派的形成

佛教传入中国以后,做为一个外来的宗教,首要的任务就是要努力挣扎立定脚根。要想立定脚跟,必须依附于一个在中国已经流行的、有了基础的宗教学说。必要时,甚至不惜做出一些伪装,以求得蒙混过关。在中国人方面,首先信仰这个外来的宗教的并

不是普通的老百姓，而是一些上层的统治阶级的人物。他们对一个外来的、完全陌生的宗教也不能立刻了解，他们也总是拿自己固有的宗教观念去比附。这在世界上其他宗教外传时也是常常遇到的现象。

当佛教传入中国时，正是谶纬之学盛行的时候。当时一些皇室贵族，包括个别皇帝在内，比如东汉光武帝和明帝，都相信谶纬之学。在一般人心目中，佛教也纯为一种祭祀，它的学说就是鬼神报应。他们认为佛教也是一种道术，是96种道术之一，称之为佛道或释道。佛道并提是当时固定的流行的提法。《后汉书·光武十王列传·楚王英传》说："楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。"襄楷上书说(《后汉书》)卷六十下)："闻宫中立黄老浮屠之祠。"许多人，包括汉桓帝在内，并祭佛老二氏。佛教就在这样的伪装之下，在中国社会里生了根。王充《论衡》对于当时的学术、信仰、风习等都痛加贬斥，然而无一语及佛教。可见当时佛教并不怎么流行，在思想界里并不占什么地位。

为了求得生存，初期的译经大师，如安世高、康僧会之流，都乞灵于咒法神通之力，以求得震动人主和人民的视听。一直到晋代的佛图澄(公元310年至洛阳)还借此为弘教手段。不管这些和尚自己是否相信这一套神通咒法，反正他们不能不这样做。《梁高僧传》卷九《佛图澄传》中多次提到佛图澄的神异，说得活龙活现，神乎其神。"(石勒)召澄问曰：'佛道有何灵验？'澄知勒不达深理，正可以道术为征。因而言曰：'至道虽远，亦可以近事为证。'即取应器盛水烧香咒之，须臾生青莲花，光色曜目。勒由此信服。"[52]从这一个小例子中可见一斑。

从三国开始一直到晋代，佛教又附属于玄学。玄学是儒家封建伦理思想的另一种表现形式，它在当时是为门阀士族地主阶级服务的。佛教依附上玄学，不但有能力存在下去，而且还能得到发

展。玄学讲什么《周易》、《老》、《庄》,讲什么道。有人就用这个道同佛教的般若波罗蜜多相比附,牵强附会当然难免。然而佛教教义却因而得到承认与发展。

从佛教本身的教义的输入和发展来看,最初传到中国来的是小乘教说一切有部和禅定。这同佛教在印度本土发展的历史是相适应的。在印度是先有小乘,到了公元前3世纪阿育王时代,才开始有大乘思想的萌芽。又到了公元后1世纪,中观派的理论,所谓空宗(创始者为龙树)才开始产生。佛教小乘有些部派多少还有一点唯物主义的因素。大乘佛教则完全继承了奥义书的唯心主义。只不过是使这种唯心主义更细致化、更系统化而已。最早的《四十二章经》是否是印度佛经的译本,还是个问题。汉桓帝建和2年(公元148年)到中国来译经的安世高译出了30余部经,主要是说一切有部的毗昙学和禅观的理论。

同安世高同时来洛阳译经的,以支楼迦谶为最有名。他译的经多半属于大乘中观派,所谓空宗的经典,比如《道行般若经》就属于这一宗。同时稍晚一点支谦译的《大明度经》就是同一部经。朱士行西行求法,求的也是大品般若,结果在大乘盛行的于阗得到梵文《放光般若经》。这就说明,在公元2世纪的时候,印度佛教大乘的中观派理论已经传入中国。但是,这种学说并没有立刻引起注意,当然更谈不到广泛流行。时隔150多年,直至魏晋以后南北朝时期,才开始引起注意。原因在哪里呢?这同我们谈到的佛教自附于玄学,是分不开的。当时的佛教理论家并没有完全忠实地按照印度空宗的理论去理解它,而是杂糅了魏晋玄学唯心主义的观点,也讲什么"以无为本",与老庄相混淆。

晋代的高僧道安(公元312—385年),虽然曾说过:"先旧格义,于理多违",实际上却并没能脱出"格义"的框框。他的弟子很多都读儒书或老庄之书。《梁高僧传》卷五《昙徽传》说:"释昙徽,

河内人。年十二投道安出家。安尚其神彩,且令读书。二、三年中,学兼经史。十六方许剃发。"[53]同上书卷五《道立传》说:"少出家事安公为师,善《放光经》。又以庄、老、三玄微应佛理,颇亦属意焉。"[54]同上书卷五《昙戒传》说:"居贫务学,游心坟典。"[55]同上书卷六《慧远传》说:"故少为诸生,博综六经,尤善庄、老。"[56]又说:"远乃引庄子义为连类,于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。"[57]同上书卷六《慧持传》说:"释慧持者,慧远之弟也。冲默有远量。年十四学读书,一日所得,当他一旬。善文史,巧才制。"[58]因为利用儒书和老庄牵强附会来宣传佛教更容易为人们所接受,所以他就听弟子"不废俗书"。道安还劝苻坚迎鸠摩罗什,为大乘开基,他又集诸梵僧译《阿毗昙》,为小乘做贡献。

在这个时期,由于中国还是统一的,所以佛教还没有形成南北两大派。到了南北朝时期,南北分裂,各自独立,佛教也因之而形成两大派:南方重理论,偏于思辨,不重禅法,所谓"宏重义门,至于禅法,盖蔑如也。"(《续高僧传》卷十七《慧思传》)[59]就是指的这个现象。盛行的佛学是《般若》、《三论》、《成论》,基本上都是大乘空宗的学说。北方重修持、禅定,倾向于苦行,盛行禅法与净土的信仰,偏重戒律,并杂以阴阳方术,汉代佛法的残余似乎流行于此,汉代儒家经学的传统也似乎比较有力;在这里学风比较朴实,继承了北方宗教传统的衣钵。这是政治上南北对立在宗教上的反映。但是南北也有互相交流的一面,禅法与义学的界限并不是绝对的。隋唐之际,许多大师都主张"定慧双开","禅义兼弘",可见其中消息。总的来说,这实际上是魏晋玄学的延续,不脱三玄的规范,并配合玄学,为门阀士族的特权辩护。

同佛教在中国形成了南北两大派差不多同时,印度佛教大乘瑜伽行者派所谓有宗也开始形成。这比起大乘的形成来要晚很多。比起中观派所谓空宗的形成来,也晚不少。传说这一派的创

始者是弥勒(Maitreya—nātha,约公元350—430年)。这个人的存在是值得怀疑的,有的学者说实有其人,有的学者则说纯属虚构。肯定是历史人物的是无著(约公元395—470年)和世亲(约公元400—480年。[60]尽管这二人的生卒年月也还不清楚,但生在四五世纪是没有问题的。这里特别值得提出的是,在无著和世亲以后,这一派出了几个著名的逻辑(因明)学者,比如陈那(6世纪)和法称(7世纪)。讲因明,必须讲因果关系,因果关系就包含着一些辩证法的因素。释迦牟尼首倡的十二因缘,属于这一类。大乘初期的创始者是反对或歪曲因缘论的。比如龙树,他不敢公然反对十二因缘,却歪曲说,十二因缘就正证明了一切事物皆非真实。有宗的这些因明学者都有勇气承认 Pramāṇa(旧译作"量"或"形量",认识工具),承认 pratyakṣa 和 Anumāna 的正确性,法称公然说:"人类所有的成功的活动都必须以正确的知识为前提。正确的知识有两种:一种是知觉,一种是推理。"[61]他们的学说对印度直接经验 Anumāna 哲学产生了很大的影响。因为瑜伽派比中观派的建立要晚二三百年,所以传到中国来的时间也相应地晚了。在中国,传译介绍有宗法相唯识之学的,在南方有陈代(公元557—589)真谛,他译有《摄大乘论》等经典,有人就说,真谛建立了摄论宗。此外,真谛还译了一些有关因明的论著。在北方有菩提流支、勒那摩提,活动时期较真谛略早,所译有《十地经论》等,有人又说他们创立了地论宗。仔细研究起来,在当时还只能有学派,不可能有宗派,称之为宗,是有点勉强的。

到此为止,印度佛教的大小乘,大乘中的空宗、有宗,随着印度佛教的发展,都介绍到中国来了。印度这些宗派之间的矛盾也与之俱来。有人说,在中国这种矛盾不激烈。这是不符合实际情况的。宗教与宗教之间的斗争是很激烈的,但是一个宗教内部斗争往往比对外矛盾还要激烈,这是中外宗教史上常见的现象。中国

也不能例外。首先遇到的是小乘和大乘的斗争。《梁高僧传》卷四《朱士行传》说:“(士行)既至于阗,果得梵书正本凡九十章,遣弟子不如檀、此言法饶,送经梵本还归洛阳。未发之顷,于阗诸小乘学众遂以白王云:‘汉地沙门,欲以波罗门书,惑乱正典。王为地主,若不禁之,将断大法。聋盲汉地,王之咎也。’王即不听赍经。士行深怀痛心,乃求烧经为证。王即许焉。于是积薪殿前,以火焚之。士行临火誓曰:‘若大法应流汉地,经当不然。如其无护命也如何。’言已投经火中,火即为灭。”[62]很显然,这一段神话是站在大乘立场上说出来的。僧祐《出三藏记集》卷五《小乘迷学竺法度造异仪记》,记载了竺法度“执学小乘,云无十方佛,唯礼释迦而已。大乘经典,不听读诵。”[63]僧祐是站在大乘立场上的,故称之为“小乘迷学”。

大小乘有矛盾,大乘空、有也有矛盾。最著名的、最有代表性的例子就是罗什与觉贤的矛盾。觉贤,梵名佛驮跋多罗,或佛驮跋陀,亦作佛大跋陀罗[64]、佛度跋陀罗。[65]他生于天竺,以禅律驰名。他游学罽宾,受业于大禅师佛陀斯那。罽宾一向是小乘萨婆多部(说一切有部)的流行地。《梁高僧传》卷二《佛陀跋陀罗传》说:“常与同学僧伽达多共游罽宾。”[66]他在那里受到萨婆多部的影响是很自然的。《出三藏记集》中之萨波多部目录说:“长安城内齐公寺萨婆多部佛大跋陀罗。”[67]可见他原隶说一切有部。秦沙门智严到了罽宾,请他同来中国。同罗什见了面。罗什宣扬的是大乘空宗,而觉贤服膺的是大乘有宗。罗什的禅法,也与觉贤不同。《出三藏记集》卷九《华严经记》说:“请天竺禅师佛度跋陀罗手执梵文,译胡为晋。沙门释法业亲从笔受。”[68]《华严经》属于大乘有宗。可见觉贤信仰之所在。觉贤是介绍世亲有宗入中国的最早的和尚之一。《出三藏记集》卷二讲到《大方广佛华严经》等 10 部经的翻译时说:“晋安帝时,天竺禅师佛驮跋陀(罗)至江东,及宋初

于庐山及京都译出。”[69]同卷讲到《大般泥洹》等 11 部经的翻译时说：“法显以隆安三年游西域，于中天竺师子国得胡本，归京都，住道场寺。就天竺禅师佛驮跋陀(罗)共译出。”[70]

觉贤既然与罗什有这样的矛盾，必不能融洽共处。《梁高僧传》本传说：“闻鸠摩罗什在长安，即往从之。什大欣悦，共论法相，振发玄微，多所悟益。”[71]但是接着就说：“因谓什曰：‘君所释不出人意。而至高名何耶？’什曰：‘吾年老故尔，何必能称美谈。’”[72]参阅《出三藏记集》卷十四《佛大跋陀传》。[73]这话说得很尴尬。两人论空，意见相左。结果“遂致流言，大被谤读，将有不测之祸。”可见问题之严重了。这不是两人之间个人的问题，最根本的原因是二人的信仰空、有的矛盾。由于信仰而致杀身者，中外历史不乏先例。觉贤受迫害也就不足为怪了。

尽管大、小有矛盾，空、有有矛盾，但只能说是学派之争，还不能说是宗派之争。到了隋唐，南北统一了。一方面，佛教有了融合统一的可能性，此时不少人主张“定慧双开”、“禅义兼弘”，就是这种趋势的朕兆。但是，佛教在中国毕竟已经过了幼年期，可以说是已经成熟了。对于佛教教理方面的一些问题，看法越来越分歧，成见越来越深。久而久之，就形成了不少的宗派。到了此时，只有到了此时，我们才能谈佛教的宗派。

宗派的滥觞好像是在北方，而盛于南方。最初萌芽的宗派几乎都属于空宗。只有流传时间极短暂的摄论宗、地论宗属于有宗。这是同印度佛教思想的发展相一致的。空宗传入中国的时候，有宗还没有出现，当然更谈不到传入中国了。

谈到宗派的形成，我上面已经谈到，在南北朝时期大体上只能有学派，还不能有宗派，很多中外的佛学研究者说中国有 10 宗或 8 宗，而且从南北朝时期已开始。这是不大符合实际情况的。梁启超《中国佛法兴衰沿革说略》中提到的宗有：大乘摄论宗、小乘俱

舍宗、十地宗、三论宗、法华宗、涅槃宗、天台宗、法相宗(唯识宗、慈恩宗)、华严宗、净土宗、律宗、密宗、禅宗，有人还添上地论宗、摄论宗。在这些宗派中，各宗都有自己的教规。律宗不能成为宗，净土宗没有自己的专有理论，也不能算宗；成实、俱舍都只能算是学派，不是宗派；三论宗后被天台、禅宗所吸收，不能独立成宗。能够成为宗派的只有天台宗、华严宗、法相宗和禅宗。天台源于北齐、南陈，创于隋，流行于江浙、湖北一带，倾向于统一综合，南方义学和北方禅定都去学习，企图通过禅定来证悟般若。华严宗兴起于陈隋之间，形成于武则天时，根据地在终南山和五台山。法相宗创始者为玄奘、窥基。禅宗源于北魏菩提达摩，盛于唐，先流行于庾岭、广东、湖南、江西，然后遍及全国，流行时间最长，实际上已成为一个呵佛骂祖的宗派，已成为佛教的对立面，简直已经不是佛教了。

自南北朝以来，大量的佛经翻译过来了，印度佛教主要的经典几乎都有了汉译本，有的经典汉译本不止有一个，而是有许多个，中外僧徒翻来复去地翻译。佛教宗派一个个地形成，佛教本身也在统治者扶持之下，流行起来了。这时在佛教教义方面，矛盾和分歧突出出来了。大乘、小乘有矛盾，大乘中空宗、有宗又有矛盾。为了调和和弥补理论上的分歧，加强内部的团结，各宗派都建立了判教的体系。换句话说，各宗派都根据自己的观点、理论，把佛教各宗的理论加以批判、整理和估价。判教源于何时，现在还说不清，最早的有慧观法师，他曾区分顿、渐、不定三教。判教之说大概起源于北凉昙无谶，盛行于北方，与宗派的形成关系很大。

在这时候，各宗派讨论批判的理论问题很多，其中最突出的就是关于佛性的问题。什么叫佛性问题呢？就是人能不能够成佛的问题。在我们看来，这个问题同西欧中世纪基督教神学家讨论一个针尖上能够站多少天使同样地荒诞不经，滑稽可笑。然而，在佛教徒看来，这却是一个天大的问题。为了麻痹善男信女，扩大自己

的地盘，巩固自己手中的经济，必须提出这个问题，而且必须给以回答。

在印度佛教史上，虽然提法不同，这个问题也是有过的。怎样成佛？何时成佛？同在中国佛教史上一样，有许多说法。一般说起来，小乘要求比较高，也就是说，他们卖天国入门券，讨价高，出手比较悭啬。他们主张，必须累世修行，积累功德，然后才能成佛。后汉安世高所译的佛经大概都是这种主张。这样做当然比较艰苦，令人望而却步。这表现了守旧派为了维护人世间的不平等的封建等级制所进行的努力。又有人主张逐渐修行，到了一定阶段，来一个飞跃，然后再修行，即可成佛。道安就是这样主张。这比第一种说法容易一点，然而也还有不少的麻烦。这对于维护封建特权来说，是有好处的；然而对麻痹信徒来说，却有其不利的一方面。天国入门券如果太贵，有些人就望望然而去之了。到了鸠摩罗什的大弟子竺道生身上发生了一个巨大的变化。慧皎《梁高僧传》卷七《竺道生传》说：

> 于是校阅真俗，研思因果，乃立善不受报，顿悟成佛。又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，笼罩旧说，妙有渊旨。而守文之徒，多生嫌嫉，与夺之声，纷然竞起。又六卷《泥洹》（东晋义熙十三年〔公元417年〕译出——引者）先至京师。生剖析经理，洞入幽微，乃说“一阐提人皆得成佛”。于时《大本》未传，孤明先发，独见忤众。于是旧学以为邪说，讥愤滋甚。遂显大众，摈而遣之。……后《涅槃大本》至于南京，果称阐提悉有佛性，与前所说，合若符契。”[74]（参阅《出三藏记集》卷十七，内容几乎完全一样。

北凉昙无谶译《大般涅槃经》40卷本，卷二二《光明遍照高贵德王菩萨品》中说。

> 犯四重罪，谤方等经，作五逆罪，及一阐提悉有佛性。[75]

这说法与竺道生的说法完全相同。这真是石破天惊，佛坛佳话。中印相距万里，而想法竟如是之相似。可见买廉价的天国入门券也是有规律可循的。麻痹信众，维护阶级利益，竺汉相同，这也大概可以算是阶级斗争的规律吧。南朝阶级斗争激烈，贫富悬殊，于是先秦两汉已经提出来的一个问题又被提来了；人生有贵贱，人性是否也有贵贱呢？《涅槃经》解答了这个问题，可以说正是时候，佛教从般若学转到了涅槃学是佛教发展的一个关键阶段。般若和涅槃都属空宗，但在佛性问题上，涅槃可以说是抢先了一步。

其实这种想法在个别小乘经中，在大乘的《法华经》、《维摩诘经》已有所流露。《法华经》卷四《授学无学人记品》第九说："悉皆与授记，未来当成佛。"[76]《常不轻菩萨品》第二十说："我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛。"[77]《法华经》还讲到龙女成佛的故事。到了《涅槃经》只是说得更具体、更切实而已。但是这种学说在南北朝时，庶族地主还没能在政治上占重要地位，因而还没能得到广泛的承认。到了唐代，唐王朝统治者有意打击门阀士族，他们逐渐失势，庶族地主阶级靠科举往上爬，反映在佛教教义方面，顿悟成佛就大大流行起来，禅宗把这个学说发扬光大。渊源于北齐、南陈，创于隋，盛于唐的天台宗的祖师爷之一的湛然（公元711—782年）提出了"无情有性"的学说，把成佛的可能与范围更扩大了，意思是连没有情的东西，像草木砖石都有佛性，都能成佛，进入极乐世界，人类能成佛当然更不在话下了。

玄奘创立的法相宗怎样呢？

前面谈到的各个宗派都是属大乘空宗的。创于唐初的法相宗是属于有宗的，玄奘和窥基所想继承的是印度无著和世亲等有宗大师的衣钵。这一派主张现实世界的一切事物都是众多感觉经验的集合体，都是“识”的变现。这有点像欧洲唯心主义经验论者贝克莱(公元1684—1753年)的学说。列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中首先批判的也就是这一种学说。为了开辟通向最高境界、真如世界(变相的天国)的道路，法相宗提出了“三性”、“三无性”的学说。这一派完完全全接受印度瑜伽行者派的关于八识的学说，说什么第八识阿赖耶识中包含着有漏种子和无漏种子，有漏种子通过善行的熏习可以转化为无漏种子，只有断尽了有漏种子才能成佛，而只有佛才能断尽有漏种子。我们姑且不谈这里面无法解决的矛盾。只是这种成佛的途径就非常艰辛而且毫无把握。同禅宗和其他宗派提出的“放下屠刀，立地成佛”、“一阐提人皆有佛性”、“无情有性”等等学说比较起来，其难易的程度有如天壤，人们舍此而就彼，不是很自然的吗？还有一点是法相宗同其他各宗不同的地方：法相宗是教条主义，几乎是全盘接受印度有宗的那一套学说，它利用相对主义翻来复去地论证现实世界虚妄不实，但却认为“识”是存在的，它几乎没有什么创造与修正，没有或者很少配合当时阶级斗争的形势，适应经济基础的需要。而其他各宗都或多或少地中国化了，也就是说，密切配合阶级斗争为统治者服务。这些宗派，特别是禅宗，之所以能长久流行于中国，而法相宗只流行了几十年，创立人一死，宗派也就立刻消逝，其原因也就在这里。我们可以得出一个结论：一个宗派流行时间的长短是与它们中国化的程度成正比的。谁的天国入门券卖得便宜，谁就能赢得群众，就能得到统治者的支持。反之，就不能。这种情况，在印度佛教史上，同样可以发现，其中是有规律可循的。在中国，同在印度一样，还可以发现一个规律，就是：天国入门券，越卖越便宜。

法相宗的入门券卖得贵了一点,所以买的人就少。它以后的华严宗和禅宗,就便宜得多。华严宗宣扬,进入佛国不必努力苦修,不必等到遥远的将来,只要在眼前改变一下对现实世界的看法,立刻就可以成佛。禅宗的"放下屠刀,立地成佛"是最有名的,也是最简便便宜的。禅宗流行的时间特别长,地域特别广,难道是偶然的吗?

有人[78]主张玄奘企图沟通中观与瑜伽两派,他在印度著《会宗论》就是为了达到这个目的。梁启超说:"会通瑜伽般若两宗,实奘师毕生大愿。"[79]我看,这个说法恐怕不够确实、全面。玄奘实际上是在空宗(般若)的基础上建立自己的佛学体系的。[80]他并不把般若与瑜伽等量齐观。至于说,玄奘思想中有辩证法因素,那倒是符合实际情况的。这个问题下面再谈。[81]

在印度佛教史上,大乘有宗产生得最晚。它最有资格总结整个的佛教史。它也确实这样做了。在有宗一部重要的经典、玄奘亲自翻译的《解深密经》卷二《无自性相品》第五中,它以三时判别佛教各宗的高下:

> 尔时胜义生菩萨复白佛言:"世尊!初于一时,在婆罗痆斯仙人堕处施鹿林中,惟为发趣声闻乘者,以四谛相转正法轮。虽是甚奇甚为希有,一切世间诸天人等先无有能如法转者;而于彼时所转法轮,有上有容是未了义。是诸诤论安足处所。世尊!在昔第二时中,惟为发趣修大乘者,依一切法皆无自性,无生无灭,本来寂静,自性涅槃,以隐密相转正法轮,虽更甚奇甚为希有,而于彼时所转法轮,亦是有上有所容受,犹未了义,是诸诤论安足处所。世尊!于今第三时中,普为发趣一切乘者,依一切法皆无自性,无生无灭,本来寂静,自性涅槃,无自性性,以显了相转正法轮,第一甚奇,最为希有。于

今，世尊所转法轮，无上无容，是真了义，非诸诤论安足处所。"[82]

意思就是说，第一时是小乘说有教，第二时是大乘空宗，这两时都不行。只有第三时有宗，才是最高的真理，最正确，"第一甚奇，最为希有"。

这种说法，我觉得很有意思，好像也符合印度佛教的发展实际情况。我在这里再借用黑格尔的三段式的说法：正题（小乘的有）——反题（大乘的空）——合题（大乘的有）。如果借辩证法的术语，也就是否定之否定。佛教传入中国后，其发展阶段，几乎完全与印度本土佛教的发展相适应，玄奘可以说是代表佛教教义的最高的发展。在他以后，虽然佛教还颇为流行，但已有强弩之末的趋势，在中国，在印度都是这样。从这个观点上来看玄奘在佛教史上的地位，在佛教教义中的地位，是可以说是既得鱼又得筌的。至于法相宗究竟是一个什么样的宗派，可参阅任继愈《汉唐佛教思想论集》《法相宗哲学思想略论》，这里就不再谈了。

### （三）佛教与儒家和道教的关系

在中国思想史上，儒、道、佛三家，一向起着很重要的作用。其中儒家起源于孔子，这是清清楚楚的。佛教源于释迦牟尼，这也是毫不含糊的。独有道教，虽然自称是老子、庄子的信徒，汉初黄、老之道也曾盛极一时，但是汉以后的道教实际上却是张道陵创建的。在这三家中，儒道两家是土生土长的，佛教是从印度传来的。佛道二者都算是正宗的宗教。儒家一般不被认为是一个宗教。南北朝以来，笼统言之，称之曰三家或者三教。陶弘景说："百法纷陵，无越三教之境。"（《茅山长沙馆碑》）。他是把三家都称为"教"的。

我在这里想谈的是自从佛教传入中国以后一直到唐代玄奘时

期三家的相互关系。

先谈佛、道关系。

佛教在汉朝传入中国以后,自附于鬼神方术,这就同道教发生了关系。当时许多帝王,比如楚王英和桓帝并祭二氏。《后汉书》卷四二《光武十王列传·楚王英传》说:“晚节更喜黄老,学为浮屠斋戒祭祀。”《资治通鉴》卷五五,桓帝延熹九年(公元166年),襄楷上书说:“闻宫中立黄、老、浮屠之祠,此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢。”但是佛道二家也有矛盾。从理论基础来看,佛教有一整套的理论。道教的理论底子就比较薄,最初实在拿不出什么成套的东西来。它同外来的佛教碰头以后,由于理论方面的矛盾(骨子里是经济方面的矛盾)两者难免磕磕碰碰。道教除了一些服食、炼丹等方术以外,在理论方面根本不是佛教的对手。交手打了几个回合,就败下阵来。道教徒于是就施展出以后常常使用的手法:一方面拚命反对佛教;另一方面又偷偷摸摸地抄袭佛教的学说。《太平经》就是这种手法的产品。此外,还施展出一种以后也常常被人使用的手法:你说浮屠好,他其实是中国人,老子入夷狄化胡,命令尹喜托生为释迦牟尼。《老子化胡经》就是这种手法的产品。这一部书传说是西晋道士王浮所伪造,恐怕也是根据旧闻而加以创造的,是代表一种思潮的。连鱼豢《魏略·西戎传》也说:“浮屠所载,与中国《老子经》相出入。盖以为老子西出关,过西域,之天竺,教胡浮图属弟子别号二十有九。”可见魏时老子化胡的故事已经传播。今天我们有的那一部道藏里面剽窃佛经的地方,比比皆是,我们在这里不详细论述了。

道教在理论上虽然不是佛教的对手;但它是土生土长的,用它来对抗外来的佛教,最容易奏效。因此,它就常为统治者所利用。我们甚至可以这样说:如果没有佛教的传入与兴隆,道教也许传播不开。汉族有一整套伦理教条:君君,臣臣,父父,子子等等。这是

统治的基础。这当然是儒家思想,但道教并不违反它。而佛教却偏偏破坏这一套。在佛教同道教和儒家的斗争中,这是对它很不利的一个方面。

按照世界宗教史上的一般规律,宗教都是具有排他性的。在这里,原因并不像一般人所相信的那样是由于宗教信仰和学说的不同。如果这样说,那只是皮毛之论。关键是经济利益。打击别人,争取信徒,也就是争取布施,争取庙产。佛道斗争也不能例外。

我们在这里讲的汉末的佛道斗争,只能算是滥觞。这个斗争还一直继续了下去,甚至可以说是与中国古代历史相始终。南北朝时,北方元魏道教天师寇谦之(公元365—448年)集道教方术之大成,又兼修儒教。他通过崔浩怂恿元魏太武帝摧毁佛法,教帝立崇虚寺,供养道士。但是道士本身实无方术可言,以后的皇帝又重佛法。至孝明帝时,佛道争论于殿庭之上,道教几败。

周武帝最初也因循事佛,但又想励精图治,觉得佛道皆非其选,只有尊崇儒术,最后发展到灭佛的地步。所谓"三武灭佛",魏太武帝是其一,周武帝也是其一。

在南朝,则有葛洪(公元284—364年)、陶弘景(公元456—536年)等重要道教代表人物。葛洪著有《抱朴子》一书,提出了"玄"这一个概念作为天地万物的根源。他大力提倡服食丹药、求神仙等方术。陶弘景著有《真诰》一书。他也是一个著名的炼丹家,又是一个政客,号曰:"山中宰相"。葛、陶都大肆宣扬白日飞升,得道成仙,长生不老。这种幻想恰恰投合了统治者的心意。在表面上与佛教的基本思想形同水火。佛教主张生为空幻,要追求解脱,追求涅槃,想要跳出"轮回",主张"无生"。因而引起了激烈的论争。梁僧祐《弘明集》和唐道宣《广弘明集》所载诸文与道家抗辩者几占三分之一。可见二者矛盾之尖锐。但是在骨子里,二者差别并不大。它们同世界上一切宗教一样,都是兜售天国的入门券,不过方式不

同而已。因此,它们就有了互相学习,互相影响的余地,能够为同一个封建统治者服务。李老君的诞生的奇迹,完全是从释迦诞生的故事抄来的。道教的戒律也完全是模仿的佛教。佛教天台宗二祖南岳慧思(公元515—577年)的《誓愿文》又抄袭了道家,反复提到神仙、芝草、内丹,想借外丹力修内丹,祈求长生。陶弘景的三传弟子司马承祯(公元647—735年,贞观二十一年至开元二十三年),吸收了北朝的精神,不重视炼丹、服食、法术变化的神仙方术,而偏重道教的理论研究,主张摒见闻,去知识,修心,主静。在这里,他显然是受到了佛教的影响。上面这几个简单的例子,就充分能够说明佛、道两家是如何互相学习、互相影响了。

但是佛道的矛盾并没有减少。到了唐初,这个矛盾达到了一个新的阶段。道教是民族形式的宗教,又得到唐初统治者的大力提倡,因此在两教斗争中显然占了上风。在这时期,最突出的事件是所谓"傅奕辟佛"。傅奕生于梁敬宗绍泰元年(公元555年),死于唐太宗贞观十三年(公元639年)。他是隋与初唐的著名的无神论者、自然科学家。他作太史令,主管天文和历算。也许因为他作过《老子注》,佛教徒就称他为道士。唐彦琮《唐护法沙门法琳别传》说:"有前道士太史令傅奕,先是黄巾,党其所习,遂上废佛法事十有一条。"[83]其中可能有诬蔑的意思,是"人身攻击"。对我们来说,这无关重要。《旧唐书》卷七九《傅奕传》说,武德七年,奕上疏,请除去释教,"故使不忠不孝,削发而揖君亲;游手游食,易服以逃租赋。"短短几句话,却说出反佛的根本原因。前两句讲的是维护封建社会秩序,后两句讲的是佛教破坏生产,逃避租赋。这二者都是封建统治者的命根子,是碰不得的。傅奕又说:"且生死寿夭,由于自然;刑德威福,关之人主。"这是从理论上驳斥佛教的。唐道宣选集的《广弘明集》中选了傅奕许多奏折。这些奏本说:"搢绅门里翻受秃丁邪戒;儒士学中,倒说妖胡浪语。"[84]又说:"不事二亲,

专行十恶。”[85]他又说：“海内勤王者少，乐私者多；乃外事胡佛，内生邪见；剪剃发肤，回换衣服。出臣子之门，入僧尼之户；立谒王庭，坐看膝下，不忠不孝，聚结连房。”[86]他又说：“西域胡者，恶泥而生，便事泥瓦；今犹毛臊，人面而兽心，土枭道人，驴骡四色，贪逆之恶种。”[87]这简直是破口大骂，“人身攻击”达到了极点。不过论点还是不出上面说的两点：一是维持封建伦理道德，维护封建秩序；一是保护生产力，保护国家财赋。傅奕临终诫其子曰：“老、庄玄一之篇，周、孔六经之说，是为名教，汝宜习之。”[88]可见他是站在道家和儒家的立场上向佛教猛烈开火，大有不共戴天之势。

现在再谈一谈儒道关系。

上面已经谈到，儒道两家都是在中国土生土长的。因此，即使有时也难免有点矛盾，但是总起来看，二者的关系是比较融洽的。中国历来传说，孔子是老子的学生。不管这是否是事实，它至少反映出二者关系的密切。中国古代有几个皇帝兼奉儒道。比如汉武帝是古代的明君。为了巩固封建统治，他尊崇儒术，罢黜百家；但晚年却求神仙，信方士，这就接近了道家。夏曾佑在所著《中国古代史》(第256页)中评论秦始皇与汉武帝说：“综两君生平而论之，其行事皆可分为三大端。一曰尊儒术，二曰信方士，三曰好用兵。此三者，就其表而观之，则互相牴牾，理不可解。既尊儒，何以又慕神仙？既慕神仙，何以又嗜杀戮？此后人所以有狂悖之疑也。”不管怎样，这些例子都说明儒道两家是可以并存、可以共处的。在以后漫长的历史上，儒道两家之间的关系，都不像它们同佛教的关系之紧张。长久的历史事实证明了同一个道理。

最后再谈一谈儒佛关系。

佛教初传入时，儒佛没有什么矛盾。后汉牟融作《理惑论》，以通两家之义。三国时代，康僧会本身是一个佛徒，却力主调和两家之论。据《梁高僧传》卷一《康僧会传》，康僧会回答孙皓说：“易称

积善余庆,诗咏求福不回。虽儒典之格言,即佛教之明训。"[89]

两晋南北朝时,儒者或兼采佛教名理以自怡悦,或漠然置之,好像世间根本没有这种学说。东晋时流行的玄学是儒家封建思想的表现。这时佛、儒两家思想互相结合,互相补充,更看不出什么矛盾。孙绰本是儒家,曾撰《论语注记》。又与名僧支遁游,作《喻道论》,阐明孔释本是一家。他说:"周、孔即佛,佛即周、孔,盖内外名之耳。"此时儒门之士,多归心佛法,而缁门佛徒,亦不废儒学。所谓庐山十八高贤中的雷次宗、宗炳等都以儒者而修持净土。慧远以高僧而深研儒学。这是最典型的例子。萧梁时,两教并重。这也是大家熟知的事实。北齐颜之推,儒释并重。隋王通以儒者而推崇释、道,大有融合三教之势。南北朝一直到隋唐,许多义学高僧都出身于儒家士族,这些家族成员中一旦失势,又往往寄情于佛学。其中消息,耐人寻味。这些人在转入释教以前,已有儒学和玄学的修养。儒、佛二者关系之密切也概可想见了。玄奘本人就出身于儒家,这个问题以后再谈。[90]

在这时候,佛教主要攻击的对象是道教,对于儒家则很少敢于非议。因为儒家是钦定的,非议儒家就等于非议朝廷。但也不是完全如此,只要有机会,佛家总对儒家射上几支冷箭的。比如华严宗判教:一,人天教;二,小乘教;三,大乘法相教;四,大乘破相教;五,一乘显性教。五教之外,还有最低的教:道、儒。[91]在这里佛家把儒家放在最低的地位上。有点讽刺意味的是,尽管华严宗判教,把儒家判到最低级。但是,宋朝的理学家程、朱之流则拼命抄袭佛家学说,特别是华严宗的学说。程、朱宣扬的"体用一源,显微无间",实际上就是华严宗"理事无碍法界,事事无碍法界"思想的翻版。

唐朝儒生反对佛教,态度比较一致,理论比较肤浅。最著名的辟佛者是韩愈,他就是肤浅的典型。从他的名著《原道》来看,他大

概并不大通佛理。他只是从保护民族文化,坚持中国的学术传统,就是所谓道统,维护儒家格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下那一套修养经来反对佛教。佛家只讲个人修行,不关心国家大事。这一点使儒者韩愈很不满。一个人一出家就不再从事生产。统治阶级的剥削和经济利益就会受到损害。这一点更使韩愈不满。他因此就辟佛。他是以唯心主义来反对唯心主义的。他的辟佛实与哲学体系无关。柳宗元和刘禹锡情况差不多。他们基本上都是唯物主义者,但是都尊崇佛教。柳宗元说:"自幼好佛,求其道积三十年。"(《送巽上人序》)可见其爱佛之深。刘禹锡也把儒、佛并提,毫无辟佛之意。他又认为儒家"罕言性命",适合于治世;佛家讲心性,大悲救诸苦,是有神论,适合于乱世。总之,他们俩以唯物主义者而崇信佛教教义,可见也与理论体系无关。看来,他们不过是想在彼岸世界(涅槃)寻求精神安慰而已。

唐代的儒佛关系,当然不限于上面讲的这些情况,也不限于韩愈、柳宗元和刘禹锡几个人。在佛教传入中国以后,在整个的中国思想史上,儒、佛的关系都占有一定的地位,其间的关系,也是很错综复杂的。因为与我们现在讲的关系不大,我们也就不再细谈了。[92]

### (四)唐初统治者对宗教的态度

在资本主义社会以前的(包括资本主义社会本身)中外的统治者几乎都想利用宗教,为巩固自己的统治服务。而宗教为了巩固自己的地位,也都介入政治。马克思的名言:"宗教是人民的鸦片烟",就是为此而发的。但是,各国各时代的统治者利用宗教,又有其不同的策略与措施。

唐朝最高统治者李家出身北周贵族,利用隋末天下大乱的时机,在太原起兵,终于打败群雄,篡夺了农民革命的胜利果实,登上

了皇帝宝座。唐初的统治者(主要是太宗),总结经验,觉得必须对老百姓(主要是农民),在政治、经济方面让点步,才能保持并巩固自己的统治。唐太宗对大臣们说:“甲兵武备,诚不可阙。然炀帝甲兵岂不足耶?卒亡天下。若公等尽力使百姓安乂,此乃朕之甲兵也。[93]

在政治经济方面让点步,但在思想领域内则必须加强控制,才能达到巩固统治的目的。在这里,首先碰到的是宗教问题。唐承北朝之制,专设管理宗教的机构。另一方面,从隋代起,一直到唐高宗、武则天,在拥立问题上,宗教都或多或少地介入了。人主看宗教对自己有用的程度而决定取舍和抑扬。所谓有用,包括六个方面:一,哪一个宗教拥立了自己?二,哪一个宗教对眼前或将来的统治有用?三,哪一个宗教能为自己的门楣增光?对调整品级结构,抑制名门大族,抬高庶族地位,确定族望与官品相结合的等级结构有用?四,哪一个宗教有利于扩大版图?五,哪一个宗教有利于长生不老?六,如果是一个女皇,哪一个宗教能抬高妇女的地位?最后这一个看来是个小问题,但可也是统治者关心的问题。根据这一些考虑,可能还有其他考虑,隋唐统治者就对儒、道、佛三家有压有提,有抑有扬,随时变化,随地变化,随人变化,呈现出错综复杂的景象。

儒家一方面宣扬“死生有命,富贵在天”的宿命论,另一方面又讲一套君君、臣臣、父父、子子的伦常道德,最利于稳定社会秩序,使大家各安其分,不敢妄生非分想,因而也就最利于封建统治。所以孔子的地位越来越高。在唐初,周公的地位还在孔子之上。但是不久周公就下了台,孔子一人独占儒席,而且官封到大成至圣文宣王这个吓人的高度。

道家,传说是老子李耳所创。唐代统治者姓李,为了给自己门楣涂上色彩,就想在古代名人中找一个祖宗,找来找去,找到李耳,

便自称为李耳之后。

至于佛教，它讲的那一套道理是舶来品，首先处在不利的地位。它又讲什么出家人不拜君父，直接违反中国上千年的封建道德。这个问题在印度，特别是在中国，一直争论不休，对佛教的发展不利。但是，我们上面已经谈到，佛教传入中国以后，适应中国的国情，从小乘到大乘，一直发展到禅宗，佛国入门券越卖越便宜，麻醉性越来越大，它反复宣扬当前的痛苦算不了什么，佛国就在眼前，这对封建统治者是有利的。佛教还讲什么涅槃佛性，成佛作祖，乐园净土，这对一些统治者也是有吸引力的。所以佛教有时候也能得到统治者的欢心。道教的长生不老起到同样的作用。此外，唐代有不少人主张治世用儒教，乱世用佛教。《全唐文》卷七八八，十三上李节《饯潭州疏言禅师诣太原求藏经诗序》说："夫俗既病矣，人既愁矣，不有释氏使安其分，勇者将奋而思斗，知者将静而思谋，则阡陌之人，皆纷纷而群起矣。"

此外，和尚、道士，儒生更不必说，很多人热心干预政治，在拥立问题上进行赌博。佛徒和道士助隋反周，女尼智仙有了大功。所以在隋代，佛教地位最高，道教也保有地位，儒家地位最低。到了隋末唐初，佛徒景晖和道士王远知都密助李渊。这当然会影响李渊对他们的态度。后来法琳拥建成，道士王远知拥太宗，法琳几乎被太宗杀掉，厚着脸皮说谎，说什么太宗是现世菩萨，才勉强蒙混过去。太宗晚年，道士拥立高宗。再晚一点，和尚拥立武则天。以后的事我们在这里不谈了。总之，初唐几个皇帝都曾为继承宝座而奋斗过。佛、道两家都曾从中插手，因而在一定的程度上影响了统治者对他们的态度。

专就唐朝的统治者而言，名义上虽然是北周贵族，但并不被看做是名门士族。从三国魏文帝起立九品中正之法，形成了把持政权的世族制度。此制直至隋唐，沿行不辍。唐太宗想造成以唐宗

室和大臣为主体的新士族集团,打击传统的门阀士族,以便于长期统治。他命令高士廉等撰《氏族志》,把全国世家士族定为自上上至下下共九等。贞观十二年(公元638年)书成,列崔民干为上上。太宗大怒,斥责了高士廉等人,硬是命令他们重修,才改定以皇族为上上,外戚为上中,崔民干列为上下,这件事情才算了结。

此外,李唐统治者的血统也不是没有问题的。李唐统治者从父系来讲,实际上是李初古拔的后裔,[94]并不是汉族。从母系来讲,什么独孤氏,什么窦氏,什么长孙氏,都不是汉族。所以李唐的血统,在当时看来并不高贵。这一点他们自己心里应当是非常清楚的。

另外还有对外关系方面的考虑。最初只不过是保持边疆的稳定,后来又有了扩大版图的企图。中国自古代起,北方就不断有汉族以外的民族的侵扰。在汉代是匈奴,此后鲜卑曾兴盛过一阵。到了唐初,就换成了突厥。唐高祖起兵太原,准备争夺天下,先向东突厥始毕可汗称臣,以绝后顾之忧。始毕可汗死,弟处罗可汗、颉利可汗相继为主。连年入侵,深入唐境,掳掠烧杀,连长安也遭到严重威胁。唐王朝被迫讲和,甚至想迁都避突厥之锋。由于太宗反对,才没有实现。以后,太宗又多次与东突厥打交道。公元629年,太宗乘东突厥内部不和之机,命李靖等出兵,大破东突厥,俘颉利可汗。从此唐朝声威播及西域。公元630年,四方君长奉太宗为天可汗。东突厥虽然平静下去,但西域并不平静。除了东突厥以外,还有西突厥和一些别的民族,比如铁勒诸部都对唐朝的统治有所威胁。唐王朝的最高统治者不能不加以注意。

上面谈到宗教干预政治在拥立问题上起了作用,谈到士族等级的问题,谈到李唐的民族问题,谈到唐朝西域边疆之患。这些问题表面上都与宗教信仰无关,实际上却有某种联系。这与我们上面谈到的初唐统治者考虑的六个方面是一致的。他们对儒、道、佛

三家的态度在一定程度上受这些考虑的影响。我们下面谈这个问题时,就与这些考虑有千丝万缕的关系。

下面谈一谈自高祖一直到武则天四朝对待三教的态度。

李渊登极以后,对三教都想利用,实则是想以儒家思想来约束佛、道。《唐世说》说:“高祖尝幸国学,命徐文进讲《孝经》,僧惠乘讲《金刚经》,道士刘进嘉讲《老子》。”这是一个典型的例子。

武德二年(公元619年),令国子监立周公、孔子庙各一所,四时致祭。[95]

武德三年(公元620年)“五月,晋州人吉善行于羊角山,见一老叟,乘白马朱鬣,仪容甚伟,曰:‘谓(为)吾语唐天子:“吾汝祖也。今年平贼后,子孙享国千岁。”’[96]高祖异之,乃立庙于其地。”

武德四年(公元621年))下诏问僧曰:“弃父母之须发,去君臣之章服,利在何门之中?益在何情之外?”[97]

武德五年(公元622年)法琳著《破邪论》驳傅奕,虞世南为之序。

武德六年(公元623年)太子建成等奏上法琳《破邪论》,高祖异焉。

武德七年(公元624年)二月,兴学敕:“朕今欲敦本息末,崇尚儒宗;开后生之耳目,行先王之典训。而三教虽异,善归一揆。岂有沙门事佛,灵宇相望;朝贤宗儒,辟雍顿废?”[98]“七月十四日,太史令傅奕上书请去释教。[99]

高祖幸国学,令三教讲经。[100]

武德八年(公元625年)高祖幸国学,下诏:老先,次孔,末后释宗。

武德九年(公元626年)清虚观道士李仲卿、刘进喜造论毁佛。[101]“太史令傅奕上疏,请除佛法。”[102]高祖下诏询皇太子建成沙汰佛教意,建成上疏为佛教声辩。[103]五月(此据《旧唐书》,《新

唐书》作“四月”），下诏沙汰天下僧、尼、道士、女冠。表面上佛、道两打击，实则暗助道教。六月，高祖退位，不果行。

贞观元年（公元627年）立弘文馆，精选天下文儒之士于殿内讲论经义，商略政事。[104]诏道士孙思邈入见。将授以爵位，固辞。[105]召沙门玄琬为皇太子诸王授“菩萨戒”。[106]

贞观二年（公元628年）取消周公先圣名义，以孔子为先圣，颜回为先师。[107]太宗说：“梁武帝君臣唯谈苦空。侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所围，犹讲老子，百官戎服以听。此深足为戒。朕所好者唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”[108]太宗谓侍臣曰：“神仙本是虚妄，空有其名。”[109]

贞观五年（公元631年）“春，正月，诏僧、尼、道士致拜父母。”[110]

贞观七年（公元633年）春，二月，太子中舍人辛谞与慧净、法琳辩论儒佛优劣。[111]命僧、道停致敬父母。[112]

贞观八年（公元634年）“上谓长孙无忌曰：‘在外百姓，大似信佛，上封事，欲令我每日将十个大德，共达官同入，令我礼拜。观此，乃是道人教上其事。’”[113]

贞观十一年（公元637年）正月十五日，下诏：道士、女冠在僧尼之上。[114]“况朕之本系出自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。”[115]七月二十四日，修宣尼庙于兖州。[116]

贞观十二年（公元638年）帝命高士廉撰《氏族志》。士廉仍以山东崔姓为第一，太宗斥之。[117]皇太子集诸官臣及三教学者于弘文殿，开明佛法。[118]

贞观十三年（公元639年）判法琳罪。[119]

贞观十四年（公元640年）三月，“太宗幸国子学，亲观释奠。”[120]

贞观十五年(公元641年)帝谓僧曰:“比以老君是朕先祖,尊祖重亲,有生之本,故令在前。”〔121〕

贞观二十年(公元646年)手诏数萧瑀罪:“至于佛教,非意所遵。虽有国之常经,固弊俗之虚术。何则?求其道者,未验福于将来;修其教者,翻受辜于既往。”〔122〕

贞观二十一年(公元647年)令法师玄奘翻《老子》为梵文。〔123〕诏:以左邱明等二十二人配享尼父庙堂,并为先师。〔124〕

高宗显庆二年(公元657年)二月,诏:“僧尼不得受父母及尊者礼拜。”〔125〕“七月十一日,太尉长孙无忌等议曰:按新礼,孔子为先圣,颜回为先师。又准贞观二十一年,以孔子为先圣,更以左邱明等二十二人,与颜回俱配尼父于太学,并为先师。今据永徽令文,改用周公为先圣,遂黜孔子为先师,颜回、左邱明并为从祀。”〔126〕

显庆三年(公元658年)四月,下敕追僧道各七人,入内论议。〔127〕

乾封元年(公元666年)“正月三十日,追赠孔子为太师。”〔128〕三月二十日,追尊老君为太上玄元皇帝。〔129〕

上元元年(公元674年)八月二十四日辛丑,诏:“公私斋会及参集之处,道士、女冠在东,僧、尼在西,不须更为先后。”〔130〕

武则天天授元年(公元690年)“封孔子为隆道公。”〔131〕

天授二年(公元691年)“四月二日,敕释教宜在道教之上,僧、尼处道士之前。”〔132〕

圣历元年(公元698年)正月,条流佛道二教制。〔133〕

开元二十七年(公元739年)八月二十四日,封孔子为文宣王。〔134〕

上面这一段按年代顺序列成的图表似的叙述,〔135〕很有用处。儒、道、佛三家盛衰升降之迹,昭然可见。从这里面我认为,我们至

少可以看出下列的情况：

一、唐代前期很多皇帝对三教的态度是不同的，但都曾召集三教的代表到御前去讲论，终唐之世都是这样。这是为什么呢？刘宾客《嘉话录》说：

> 德宗降诞日，内殿三教讲论，以僧监虚对韦渠牟，以许孟容对赵需，以僧覃延对道士郄惟素。诸人皆谈毕，监虚曰："臣请奏事：玄元皇帝我唐天下，文宣王古今之圣人，释迦如来，西方之圣人，陛下是南瞻部州之圣人。"

这清楚地说明，不管他们感情上对三教怎样，他们对三教都想利用。在某一个侧面，三教对他们的统治都有用处。

二、从武德初年到武后光宅元年（公元618—684年），60多年中，儒家和道家比较受到最高统治者的重视。原因我们已经谈到过。到了武则天，来了一个大转折。佛教在三教中上升为首位。天授元年（公元690年），僧法明等10人伪造《大云经》四卷，说武则天是弥勒佛转世，当代唐作天子。武则天以一个异姓女子而想夺取唐室宝座，并不是一件容易的事情。她必须利用一切手段来制造舆论，佛教是最有力的手段之一。她也把《华严经》当做《大云经》一类符命祥瑞来表彰。她所作的《〈大周新译大方广佛华严经〉序》中说："朕曩劫植因，叨承佛记；金仙降旨，《大云》之偈先彰；玉扆披祥，《宝雨》之文后及。加以积善余庆，俯集微躬；遂得地平天成，河清海晏。"[136]华严宗也因之大兴。华严宗重神异灵验，讲什么"圆融无碍"，也就是消除一切矛盾，这对于她的统治都是有利的。禅宗南宗的代兴，与庶族地主力量的上升也有关联。武则天大力提倡以文学选拔寒士，推翻旧贵族地主集团的势力。所有的这一些措施，与提倡佛教一致，都是为了巩固自己的统治。

三、不管三教的地位如何变迁不定，在武则天以前，儒家一般都占首要地位。儒家那一套伦理思想自董仲舒以来，完全是为封建统治阶级服务的，而且服务得很好，所以才受到最高统治者的特别垂青。

四、儒佛汇流的现象，在唐以前就有所表现。隋代天台宗的大师智顗（公元531—597年）就曾宣传五戒对五常。华严宗五祖宗密（公元780—841年）也说什么："佛且类世五常之教，令持五戒"（宗密《原人论》）。他还宣传孝道是"儒释皆宗之"（宗密《盂兰盆经疏序》）。这些都表明佛教大师进一步修改自己的教义，以适应儒家的封建伦理道德。后来的唯物主义者柳宗元和刘禹锡也宣传这一套。柳宗元《大明和尚碑》说："儒以礼立仁义，无之则坏；佛以律持定慧，去之则丧。"刘禹锡《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》说："（儒佛）犹水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功。然则儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而寖息；佛以大悲救诸苦，广启因业，故劫浊而益尊。"

五、唐太宗最初对佛教并没有多大兴趣。贞观二十年（公元646年）手诏斥萧瑀说："至于佛教，非意所遵。"他不但不信佛，连神仙也不信。《贞观政要》记载的贞观二年太宗说的"神仙本是虚妄"那句话，可以为证。他之所以对玄奘友好，是欣赏玄奘的才能，曾两次请法师归俗，并不是欣赏佛教。但是，到了晚年，太宗对佛教的态度大有改变。晚年气力渐衰，往往容易想到身后事。太宗不但对佛宽容，连方士药石都相信起来。最终还是服食长生之药断送了性命。《旧唐书》卷一四《宪宗纪》上（又见《太平御览》卷一〇四）说：

（元和五年）八月乙巳朔。己亥，上顾谓宰臣曰："神仙之事信乎？"李藩对曰："神仙之说，出于道家；所宗《老子》五千文

为本。老子指归，与经无异。后代好怪之流，假托老子神仙之说，故秦始皇遣方士载男女入海求仙，汉武帝嫁女与方士求不死药，二主受惑，卒无所得。文皇帝服胡僧长生药，遂致暴疾不救。”

可见唐太宗是因为妄想长生不老，服了胡僧的药，被毒死的。

六、统治者对宗教的态度很多是取决于经济利益。唐代几个皇帝的信佛和毁佛，都或多或少与经济利益有关。为了在政治上得到好处，就信任佛教，让老百姓出家为僧、尼。一旦僧、尼人数太多，光吃饭不劳动，于是就找一个借口灭佛。这种例子许多朝代都有，唐代更显得特别突出。

### （五）唐代的寺院经济

东晋初期，寺院还没有独立的经济。《梁高僧传》卷五《道安传》说：

> 高平郄超遣使遗米千斛，修书累纸，深致殷勤。安答书云：“捐米千斛，弥觉有待之为烦。”〔137〕

可见当时僧徒生活是靠大官捐助的。《道安传》又说：

> （道安）谓徒众曰：“今遭凶年，不依国主，则法事难立。”〔138〕

可见其中的消息。《道安传》又说：

> （安）“神智聪敏，而形貌甚陋，不为师之所重，驱役田

舍。"[139]

这时可能寺院已经有了一些田地,而在和尚中间地位已经有了分化,这是社会上阶级分化在僧伽中的反映。这情况在别人的传记里也有所反映。《梁高僧传》卷三《法显传》说:

尝与同学数十人于田中刈稻。时有饥贼欲夺其谷。诸沙弥悉奔走,唯显独留。[140]

《梁高僧传》卷三《昙摩密多传》说:

遂度流沙,进到敦煌,于闲旷之地,建立精舍,植㮈千株,开园百亩。[141]

南北朝时期,随着佛教的发展,寺院开始有了自己独立的经济。在南朝宋代和齐代,寺院开始占有土地,并采取一般地主的剥削方式。以后,寺院经济的力量一天天强大起来,除了收租以外,还放高利贷,在南朝名义上叫做"长生库",即质库,还招纳佃客,并享有免役免税的特权。唐道宣《续高僧传》卷十七〔此据《大正新修大藏经》,(下面缩写为《大》),有的本子作"二十一"〕《智𫖮传》说:

陈宣帝下诏曰:"禅师佛法雄杰,时匠所宗。训兼道俗。国之望也。宜割始丰县调以充众费,蠲两户民用供薪水。"[142]

这说明陈朝皇帝指定一个县的租税的一部分供寺院僧众支配。《续高僧传》卷二十一《慧光传》说:

又尔朱氏举兵北伐,征税僧尼,用充军实。[143]

这说明,齐代僧尼都有了钱财,否则怎么会有人向僧尼征税呢?《续高僧传》卷二十一《昙瑗传》说:

有司准给衣食,勿使经营形累,致亏功绩。[144]

这说明,陈宣帝让官员供给僧众衣食。所有这些例证都说明,刘宋以后,佛教之所以能够大发展,是与寺院经济有密切的关联的。

在北魏,由于皇帝的保护,佛教得到很大的发展。《魏书·释老志》说:

(肃宗时)京城内寺,新旧且百所,僧尼二千余人。四方诸寺六千四百七18,僧尼七万七千二百五十八人。

又说:

正光以后,天下多虞,工役尤甚,于是所在编民,相与入道。假慕沙门,实避调役,猥滥之极,自中国之有佛法,未之有也。略而计之,僧尼大众二百万矣,其寺三万有余。

当时僧尼入道实际上是为了逃避国家的赋役。寺院占有广大田地,这种现象,在南朝是没有的。

到了隋唐时期,寺院经济的发展达到一个新的阶段。有人[145]认为,唐太宗正处在普通地主大土地所有制和佃户制形成和走向成熟的阶段。在这之前,从战国到南北朝是中国封建社会

的前期,大族豪强地主大土地所有制和部曲佃客制居优势地位。唐太宗时期是一个过渡时期。隋唐实行的均田制是一个过渡阶段。如果这个看法能成立的话,那么寺院经济的成长就是与普通地主阶级的成长同时兴起,共同发展的。

均田法的内容大概是这样子的:男丁 18 岁以上给田一顷。其中十分之二为世业,八为口分。老男、残废人、寡妻、寡妾递减。户主加 20 亩。受田人身死,世业田可以继承,口分归官,另行分配。[146]总的精神是鼓励了农民开垦土地的积极性。但是地主阶级凭借武力,夺取开垦的土地。田地开辟愈多,地主掠夺也愈烈。正如杜佑《通典》所说的:"兼并之弊,有逾于汉成、哀之间。"均田法实际上已经失效了。

皇亲官僚都受永业田,僧寺道观也不被排除在均田法之外。道士、僧人每人给田 30 亩,女冠、女尼 20 亩。寺院有常住田,100 人以上,不得超过 10 顷;50 人以上,不得超过 7 顷;50 人以下,不得超过 5 顷。实际上这只不过是一纸空文。到了武则天时,天下公私田宅,多为僧寺所有。已经成为民生大害了。[147]

寺院既然有了田产,那自然就会出现两种现象。第一,寺院内部产生了两极分化,一少部分和尚,所谓方丈之类霸占了庙产,垄断了寺院经济,享用奢华,交通官府,甚至飞扬跋扈,无恶不作,实际上成了僧侣地主。绝大部分和尚受到压迫,他们在庙里干些杂活,实际上处在同世俗社会佃户一类的地位上。第二,同世俗地主一样,僧侣地主也从事兼并田地。其结果正如《新唐书》卷一四六《李吉甫传》所说:

> 又国家自天宝以来,宿兵常八十余万,其去为商贩、度为佛老、杂以科役者,率十五以上。天下常以劳苦之人三奉坐待衣食之人七。

《资治通鉴》卷二二四，《唐纪》四十，代宗大历二年（公元767年）说：

> 胡僧不空，官至卿监，爵为国公，出入禁闼，势移权贵，京畿良田美利，多归僧寺。

僧侣地主一旦形成，他们就展开了两个方面的斗争。一方面是僧伽内部的矛盾斗争。这种一般僧侣与特权僧侣的矛盾，是唐中期以后，中小地主阶级势力渐大、抨击贵族地主阶级矛盾的反映。中国佛教史上许多为人津津乐道的"传法"的故事，比如慧能与神秀的斗争的故事，实际上同世俗地主阶级的土地财产继承权一样，是大少爷二少爷之间的勾心斗角。各个宗派都规定了一套衣钵传授制度，这同封建宗法制度没有什么不同。实际上是大地主的和尚把学说与田产一并传给弟子。另一方面是僧侣地主阶级与世俗地主阶级的矛盾斗争。他们争夺土地，争夺劳动力。韩愈的排佛的意见是有代表性的。他在《原道》中说：

> 古之为民者四，今之为民者六。古之教者处其一，今之教者处其三。农之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。贾之家一，而资焉之家六。奈之何民不穷且盗也。

他在《送惠师》这一篇诗中又说：

> 佛法入中国，尔来六百年。齐民逃赋役，高士著幽禅。官吏不之制，纷纷听其然。耕桑日失隶，朝署时遗贤。[148]

可见韩愈的辟佛,完全是由于经济考虑。

佛徒那免税、免役的特权,不但直接加重农民负担,也不能不加重一般地主阶级的负担。这就更加剧了地主阶级与僧侣地主阶级之间的矛盾。

佛教之屡被排挤,十有八九是出于这种原因,而不是出于宗教原因。佛、道都受到世俗地主阶级的排挤,因而,尽管他们有时候也有矛盾和斗争,但是矛盾不十分尖锐。尖锐的是他们与世俗地主之间的矛盾斗争。

与僧侣有联系的不仅仅是寺院经济这样一个经济基础问题,而且与上层建筑问题也有关联。当时寺院无形中成了文化知识、宗教教育的中心。僧侣对佛教教义既有烦琐的分析,又有普及的宣传。除了用佛教教义麻醉老百姓这一面以外,还有传播文化知识的一面。由汉至唐的佛教徒,特别是从印度来的高僧,有的不但精通佛法,而且还具备多种技能,比如天文学、历算、医药。现在中译《大藏经》中还保存了一些科学著作。有的来华僧人本身就是天文学家、数学家、医学家等等。后来欧洲天主教传入中国的初期,也有类似的情况。这可能是由于有了这样一些科技知识有利于传教的原故。

玄奘住过的寺院经济情况怎样呢?有没有独立的寺院经济呢?在这方面,材料不多。现将《大唐大慈恩寺三藏法师传》中的有关资料钩稽如下:

> 令旨依所须供给,务使周备。[149]
>
> 敕加供给及时服卧具,数令换易。[150]
>
> (道恭、慧宣想要袈裟)帝并不与,各施绢五十匹。[151]
>
> (太宗死后)群公欢喜辞去,癸卯各舍净财,共修书遣使参法师。[152]

为皇太子设五千僧斋，人施帛三段。[153]

皇后施法师衲袈裟一并杂物等数十件。[154]

其法师营葬所须，并宜公给。[155]

大帝以法师先朝所重，嗣位之后，礼敬逾隆。中使朝臣，问慰无绝。赚施绵、帛、绫、锦，前后万余段，法服纳袈裟等数百事。[156]

再补充上一条《续高僧传》卷四《玄奘传》的资料：

"又赐山纳，妙胜前者，并时服玩百有余件。[157]

看来玄奘和同他共事的和尚们吃饭穿衣都由国家供给。玄奘声望日隆，几乎天天陪伴君王，他住过的寺院情况可能与一般寺院不同。但是和尚既然不参加劳动，又不像缅甸、泰国那样，天天沿门托钵乞食，除了国家供给以外，还有什么办法呢？

## 三　六七世纪的印度

现在再谈印度方面的情况。这里包括三个方面：一、社会发展的阶段；二、佛教的发展与衍变；三、统治者对宗教的态度。

### （一）　社会发展的阶段

一般研究印度历史的学者，特别是苏联的学者，大都认为，印度封建社会到了公元后六七世纪才开始形成。[158]我认为，这个看法是有问题的。许多历史事实证明，随着土地所有制的出现，农奴和地主的矛盾形成了，在生产中农业所占的比重逐渐超过了牧畜

业,生产力因而大大地提高,从公元前五六世纪起,印度就开始向封建社会过渡。到了6世纪末7世纪初,也就是中国隋末唐初的时代,印度正处在封建社会高度发展的阶段。政治上比较统一,经济上很繁荣,对外关系加强了,在土地方面,出现了大规模开垦的情况,只是到了后期,政治上才又开始分崩离析,经济、贸易又开始衰退。印度封建社会的高度发展,既不能用欧洲社会发展的情况来衡量,也不能用中国的情况来衡量。在普遍规律的指导下,印度社会自有其发展的特点。

从印度历史总的发展趋势来看,印度当时正处在由合到分的过渡阶段。世界各国的历史都表明了一个共同的现象:分久必合,合久必分。在印度历史上,外族的入侵往往引起分合的变化。公元前4世纪,希腊马其顿亚历山大大王入侵印度以后,结果结束了长期分的局面,产生了比较统一的孔雀王朝(合)。公元后五6世纪白匈奴族入侵北印,又在印度社会里促成了一个转折点,继阿育王之后,从公元320年起比较大规模地统一了北印度的笈多王朝,被称做印度历史上的"黄金时代"。法显到印度去的时候,正是旃荼罗笈多二世(超日王)在位的时候。他提倡文学艺术。印度古代最伟大的诗人迦梨陀娑可能就生活在他的朝廷上。对于白匈奴(哌哒)的入侵,笈多也成功地抵挡了一阵子。但是笈多王朝渐渐又衰落下来,到了六世纪中叶终于崩溃。印度社会又开始分了。英国史学家史密斯称之为社会方面的一次革命。统一的大帝国从内部瓦解了,北印度各地又纷纷独立,出现了不少小国,互相攻伐,连年征战,造成了整个印度分崩离析、动荡不安的局面。

### 后期笈多

在笈多王朝根据地的那些省份里出现了一系列的统治者。除了一个以外,他们的名字都以"笈多"这个字收尾。史学家因此称

之为后期笈多王朝。但是他们是否真正是笈多王族的后裔，现在还说不清楚。他们是否从一开始就统治摩揭陀，现在也还说不清楚。反正他们后来统治了摩揭陀，有人甚至说，他们的统治一直扩大到摩腊婆（Mālwā）地区，直到戒日王时期才结束。这个世系出了几个很有力量的大王，打过许多胜仗。在五六世纪的混战中，后期笈多王朝有时参加到这一边，有时又参加到那一边，在混战中苟延残喘。公元500—570年之间，最后的大王幼日王曾成功地抵御了白匈奴的入侵，打败了摩醯罗矩罗（Mahirakula，玄奘译为“大族”，是Toramāṇa之子），把他俘虏，又释放了。玄奘对于这件事有比较详尽的叙述。公元650—670年，还有人自称皇帝，并与穆克里族结盟。

## 梅特腊卡

在纷纷独立的小国中，最先挺身出来反对笈多王朝的是梅特腊卡部落。他们在索拉什特立（Saurāṣṭra，玄奘译为“苏剌侘”）建立了一个王国，还包括案达罗在内，定都于伐腊毘。玄奘在《大唐西域记》卷十一中描绘这座城市说：“居人殷盛，家室富饶，积财百亿者乃有百余室矣。远方奇货，多聚其国。”又说：“今王，刹帝利种也，即昔摩腊婆国尸罗阿迭多王之侄，今羯若鞠阇国尸罗阿迭多王之子婿，号杜鲁婆跋吒。”这一座城市后来在7世纪结束时成为商业、贸易、文化、学术的中心。8世纪50—75年之间这个小王国被信德的阿拉伯人推翻。

## 耶输达曼

在曼达索，有一个耶输达曼王，曾打败过白匈奴王摩醯罗矩罗。

## 穆克里族

穆克里族在恒河流域上游建立了一个强大的王国。领地囊括今天的北方邦等地,首都是曲女城。《大唐西域记》卷五对这座城市也有生动的描绘:"其长二十余里,广四五里。城隍坚峻,台阁相望,花林池沼,光鲜澄镜。异方奇货,多聚于此。居人丰乐,家室富饶。花果具繁,稼穑时播。气序和洽,风俗淳质。"可见这里风光之美,贸易之兴隆,人民之富庶。这个王族的成员征服了摩揭陀的部分地区。有一些成员自加尊号曰"大王中之王"(Mahārājādhirāja)。他们的统治一直扩展到伽耶地区。他们也成功地抗御了白匈奴的侵扰。另一方面,他们也同后期笈多王朝又斗争,又联盟,约在7世纪初覆亡。

## 高达族

孟加拉和阿萨姆曾经包括在笈多帝国之内。笈多帝国一衰落,孟加拉也分成了几个国家。约在公元525年,鸳伽国(Vaṅga)建立。这些事实多半是由碑铭来证明的,其他历史资料非常少。因此对这一地区的详细情况,我们到现在还是不十分清楚的。

到了7世纪上半,这里出了一个国王名叫设赏迦。对于这个人我们所知甚少。他属于哪一族,也不清楚。他简直像是一个彗星,一霎时发出耀眼的光芒,立刻就又消逝了。玄奘对于这位国王有相当详尽的记述。《大唐西域记》卷六拘尸那揭罗国:"其后设赏迦王毁坏佛法,众僧绝侣,岁月骤淹,而婆罗门每怀恳恻。"卷八摩揭陀国:"近设赏迦王者,信受外道,毁嫉佛法,坏僧伽蓝,伐菩提树,掘至泉水,不尽根柢,乃纵火焚烧,以甘蔗汁沃之,欲其燋烂,绝灭遗萌。"在这里,设赏迦王是一个仇视佛法的国王。《大唐西域记》卷五羯若鞠阇国,讲到他谋害王增的情况。在这里,他又是一

个阴谋家。他定都于羯罗拿苏伐剌那(Kaṇasuvaṇa 金耳,今穆尔希达巴德 Murshidābād 附近),穷兵黩武,四出征讨,吞并了奥里萨,他同戒日王打仗,胜负不分,一直到公元 619 年,他还是气焰万丈。戒日王起兵复仇。他的死年不详,大概在公元 637 年以前不久。当时玄奘还在印度。死后孟加拉为戒日王所并。

根据《大唐西域记》的记载,当时在印度西北部、西部和北部,还有几个比较大的国家。迦毕试国是一个大国,被玄奘置于印度范围之外,但是印度境内却有几个国家役属迦毕试国,比如滥波国、那揭罗曷国、健驮逻国、伐剌拿国等。呾叉始罗国"往者役属迦毕试国,近又附庸迦湿弥罗国。"磔迦国也有许多属国:茂罗三部卢国、钵伐多国。迦湿弥罗国是一个大国,属国有:呾叉始罗国、僧诃补罗国、乌剌尸国、半笯蹉国、罗曷补罗国。摩腊婆国是西印大国,有契吒国、阿难陀补罗国作为属国。信度国也是西北印大国,有属国:阿点婆翅罗国、臂多势罗国、阿軬荼国。

## 普西亚布蒂王朝

5 世纪末或 6 世纪初,乘白匈奴骚乱之际,在萨他泥湿伐罗建立了普西亚布蒂王朝(Puṣyabhūti)。初期的历史,我们不十分清楚。到了波罗羯罗伐弹那(光增)自加尊号曰"至高无上统治者大王中之王" (Paramabhaṭṭāraka Mahārājādhirāja)。领土包括整个旁遮普。他死于公元 606 年。他的儿子曷逻阇伐弹那(Rājyavardhana,意思是王增)时代,因为有了玄奘的记载,历史就豁然开朗。玄奘说:

> 今王,本吠奢种也,字曷利沙伐弹那(唐言喜增)。君临有土,二世三王。父字波罗羯罗伐弹那(唐言光增)。兄字曷逻阇伐弹那(唐言王增)。王增以长嗣位,以德治政。时东印度

> 羯罗拿苏伐剌那(唐言金耳)。国设赏迦王(唐言月)。每谓臣曰:“邻有贤主,国之祸也。”于是诱请,会而害之。人既失君,国亦荒乱。时大臣婆尼(唐言辩了)。职望隆重,谓僚庶曰:“国之大计,定于今日。先王之子,亡君之弟,仁慈天性,孝敬因心,亲贤允属,欲以袭位。于事何如?各言尔志。”众咸仰德,尝无异谋。于是辅臣执事咸劝进曰:“王子垂听:先王积功累德,光有国祚。嗣及王增,谓终寿考;辅佐无良,弃身雠手,为国大耻,下臣罪也。物议时谣,允归明德。光临土宇,克复亲雠,雪国之耻,光父之业,功孰大焉?幸无辞矣!”王子曰:“国嗣之重,今古为难,君人之位,兴立宜审。我诚寡德,父兄遐弃,推袭大位,其能济乎?物议为宜,敢忘虚薄?”〔159〕

下面讲到,他到观自在菩萨像前去祈请。菩萨允许他即王位。“即袭王位,自称曰王子,号尸罗阿迭多(唐言戒日)。”中国史籍里也有关于他的记载。《旧唐书》卷一九八说:“当武德中,其国大乱。其嗣王尸罗逸多练兵聚众,所向无敌。象不解鞍,人不释甲。居六载,而四天竺之君,皆北面以臣之。威势远振,刑政甚肃。”《新唐书》卷二二一上说:“武德中,国大乱。王尸罗逸多(即尸罗阿迭多——引者)勒兵,战无前。象不弛鞍,士不释甲。因讨四天竺,皆北面臣之。”

两个《唐书》所记相同。可见戒日王确实统一了北印度,成为笈多王朝以后的一个大国。同玄奘的记载完全一致。

此时北印度林立的国家中,出现了两个联盟:一个是设赏迦王与摩腊婆的联盟,一个是萨他泥湿伐罗与穆克里的联盟。这两个联盟是两股敌对的力量。穆克里王伽罗诃伐摩(Grahavarman)娶波罗羯罗伐弹那之女曷罗阇室利(Rājyaśrī)。孟加拉的金耳国王设赏迦突然率兵袭击穆克里首都,杀死伽罗诃伐摩,俘虏了曷罗阇室

利。她的哥哥王增立刻率骑兵一万,败摩腊婆军。然后率军赴曲女城,路上为设赏迦所杀。残兵回萨他泥湿伐罗(公元606年)。上面我们已经谈过,玄奘说出于设赏迦的诡计,但不一定可靠。王增既死,其弟曷利沙伐弹那(喜增,即戒日王)即位。《释迦方志》卷上说:

> 号尸罗逸多,吠奢姓。初欲登位,殑伽岸有观自在像,乃请之,告曰:"汝本此林兰若比丘。金耳月王既灭佛法,王当重兴;愍物在怀,方王五境。慎勿升师子座及称大王号也。"王乃共童子王,[160]平殄外道月王(设赏迦——羡林)徒众。又约严令:有啖肉者,当截舌;杀生者,当斩手。乃与寡妹共知国事。[161]

喜增听到消息说他妹妹已被释放,遁入文底耶大森林中。正当她要投火自焚的时候,她哥哥赶到救了她。关于这一位戒日王的妹妹,《大唐西域记》里没有提到。但是上面引用的《释迦方志》提到了她。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷五也讲到了她:

> 王有妹,聪慧利根,善正量部义。坐于王后,闻法师序大乘,宗涂奥旷,小教局浅,夷然欢喜,称赞不能已。[162]

这里讲得更仔细,连她崇信哪个宗派都提到了。关于正量部的问题,我们下面再谈。

玄奘同戒日王和迦摩缕波国拘摩罗王都见过面,而且有了很深厚的友谊。他在《大唐西域记》里对这一件事,有详尽的记载,见同书卷五羯若鞠阇国。玄奘对于同两位国王的会见以及曲女城大会,都描绘得非常生动,可见这一件事给他留下的印象之深。

关于曲女城大会,《大唐故三藏玄奘法师行状》说:

> 王曰:"师论太好。在此诸师,并皆信伏。恐余国小乘外道,尚守愚迷。望于中印度曲女城,为师作一会。命五印度沙门婆罗门外道等,发显大乘,使其改耶(邪?)从正。不亦大哉。"是日发敕,普告集曲女城,观支那法师论。自冬初而进至臈(腊)月,方到会场。四方沙门婆罗门外道等,蕴义洽闻之辈,到者数千人。王先令造殿,容千余人。于中安尊像,陈香花音乐。设食行施讫,请法师升座,标举论宗。命诸众征击,竟十八日,无一人敢问。王赞叹,施法师银钱三万,金钱一万,上氎衣一百具。又令大臣将法师袈裟,巡众告唱云:"支那法师论胜,十八日来,无敢问,并宜知之。"诸众欢喜。为法师各立美号。大乘众号为摩诃那耶那提婆,此云大乘天。小乘者号为木叉提婆,此此(应作"云"——引者)解脱天。烧香散花,礼敬而去。自是德音遐振。[163]

《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷五,关于这一次大会记载得更为详细。[164]《释迦方志》卷上也有记载。[165]

但是戒日王为玄奘举行大会,除了曲女城之会外,还有钵罗耶伽无遮大会。在《大唐故三藏玄奘法师行状》里,只有一句话的叙述:"王留更观七十五日大施。"[166]在《大唐大慈恩寺三藏法师传》里却叙述得很详尽:

> 法师先以辞那烂陀诸德及取经像讫,罢论竟至十九日,辞王欲还。王曰:"弟子嗣承宗庙,为天下主,三十余年。常虑福德不增广,法(往)因不相续,以故积集财宝,于钵罗耶伽国两河间,立大会场。五年一请五印度沙门婆罗门及贫穷孤独,为

七十五日无遮大施。已成五会。今欲作第六会。师何不暂看随喜。”法师报曰:“菩萨为行福慧双修,智人得果不忘其本。王尚不吝珍财,玄奘岂可辞少停住,请随王去!”王甚喜。至二十一日,发引向钵罗耶伽国就大施场。殑伽河在北,阎牟那河在南,俱从西北东流至此国而会。其二河合处,西有大墠,周围十四五里。平坦如镜。自昔诸王皆就其地行施,因号施场焉。相传云:若于此地施一钱,胜余处施百千钱。由是古来共重。王敕于墠上建施场,竖芦为篱,面各千步。中作草堂数十间,安贮众宝,皆金、银、真珠、红颇梨宝、帝青珠、大青珠等。其傍又作长舍数百间,贮憍奢耶衣、斑氎衣、金银钱等。篱外别作造食处。于宝库前更造长屋百余行,似此京邑肆行。一一长屋可坐千余人。先是王敕告五印度沙门、外道、尼乾、贫穷、孤独,集施场受施。亦有因法师曲女城会不归便往施所者。十八国王亦便逐王行。比至会场,道俗到者五十余万人。戒日王营殑伽河北岸,南印度王杜鲁婆跋吒营合河西,鸠摩罗王营阎牟那河南花林侧,诸受施人营跋吒王西。辰旦其戒日王与鸠摩罗王乘船军,跋吒王从象军。各整仪卫,集会场所。十八国诸王,以次陪列。初一日于施场草殿内安佛像,布施上宝上衣及美馔,作乐散花,至日晚归营。第二日,安日天像,施宝及衣半于初日。第三日安自在天像,施如日天。第四日施僧,僧万余人百行俱坐。人施金钱百文,珠一枚,氎衣一具及饮食香花,供养讫而出。第五番施婆罗门。二十余日方遍。第六番施外道,十日方遍。第七番遍施远方求者,十日方遍。第八番施诸贫穷孤独者,一月方遍。至是五年所积,府库俱尽。唯留象马兵器,拟征暴乱,守护宗庙。自余宝货及在身衣服,瓔珞、耳珰、臂钏、宝鬘、颈珠、髻中明珠,总施无复孑遗。一切尽已,从其妹索鹿弊衣著。礼十方佛踊跃欢喜。合掌言

> 曰:“某比来积集财宝,常惧不入坚牢之藏,今得贮福田中,可谓入藏矣。愿某生生常具财法等施众生。成十自在满二庄严。”会讫诸王各持诸宝钱物,于诸众边赎王所施。璎珞、髻珠、御服等,还将献王。经数日,王衣服及上宝等服用如故。[167]

《大唐西域记》卷五里面也叙述了这次大会,并且描绘了大施场的情况。他讲到“大施场东合流口,日数百人自溺而死。”这对于了解当时的社会情况很有帮助。

总起来看,尽管当时北印小国林立,但是戒日王确实可以算是一个盟主,有点像春秋战国时齐桓、晋文一类的国王。他的领土包括东旁遮普、北方邦、比哈尔邦、西孟加拉、奥里萨;迦湿弥罗、西旁遮普、信度国、古扎拉特、拉吉普坦、尼泊尔、迦摩缕波都保持独立。玄奘在《大唐西域记》卷五里描述他的战绩说:

> 遂总率国兵,讲习战士。象军五千,马军二万,步军五万,自西徂东,征伐不臣。象不解鞍,人不释甲,于六年中,臣五印度。

这一些描述虽然有一点夸大,但基本上是可靠的。还有一点在这里顺便讲一讲。我在上面引的《旧唐书》和《新唐书》关于戒日王的叙述,有些地方,是直接抄袭《大唐西域记》的。

上面谈了当时印度的政治形势,现在再谈一谈社会情况和经济情况。

社会情况,玄奘在《大唐西域记》卷二中有比较详尽的描述。他谈到印度的名称、疆域、数量、岁时、宫室、衣饰、馔食、文字、教

育、佛教、族姓、兵术、刑法、致敬、病死、赋税、物产等等方面,其中关于佛教的和经济的,我们在下面再谈。其余的原书俱在,我也不详细探讨。我只想选出一点我认为值得谈的谈一下,这就是族姓。

族姓,我们现在通称为种姓。我们都知道,种姓制度是印度特有的、至少是特别发达的一种社会等级制度。在几千年的印度史上有极大的作用和影响,一直到今天仍然如此。但是这个制度并不是一成不变的。我们在这里不能详细讨论。玄奘说:“一曰婆罗门,净行也,守道居贞,洁白其操。二曰刹帝利,王种也,奕世君临,仁恕为志。三曰吠奢,商贾也,贸迁有无,逐利远近。四曰戍陀罗,农人也,肆力畴陇,勤身稼穑。”(《大唐西域记》卷二)但是,从印度种姓的发展来看,婆罗门不总是净行,刹帝利不总是王种,吠奢(吠舍)不总是商贾,戍陀罗(首陀罗)也并不总是农人,这里面有一个演变的过程。在公元前2000纪末期或1000纪初期,种姓刚刚系统化的时候,吠舍大概是物质财富生产者,特别是农民、牧人或者商人。首陀罗大概是手工业者和其他为前三个种姓服役的人。到了公元前几世纪,情况变化不大。这种明确的四个种姓职业的划分大概是出于婆罗门之手,目的是想把这种制度永久化,固定化,以保留自己的特权。但是,社会中实际分工情况却不是这样。根据职业划分的清规戒律早已为事实所粉碎。在这四个种姓里面,变动最大的是吠舍和首陀罗。特别是吠舍这个种姓更是很不固定的。佛经中关于种姓的记载多如过江之鲫。但排列顺序却与婆罗门教截然不同。他们总是把释迦牟尼出身的刹帝利排在首位。这是完全可以理解的。至于吠舍,连这个名字出现的次数都不多。它总是为居士、长者所代替。所谓居士、长者以商人为多。吠舍这个种姓的这种情况,继续发展下来。到了玄奘时期,在有些著名作家的著作中,这个名称几乎消失不见了。比如在檀丁的著作中,吠舍这个词儿不见了,代之以 vaṇij(商人),好像在这个时期第三个

种姓主要是商人。[168]商人的地位更加提高了。

就在玄奘的《大唐西域记》中虽然四个种姓仍然井然俱在，他说吠舍是“商贾也，贸迁有无，逐利远近”，这与檀丁的著作是相适应的；但是种姓却是混乱不堪。大名鼎鼎的戒日王，并非出身刹帝利，而是出身吠舍。还有一些国王出身首陀罗。比如《大唐西域记》卷四秣底补罗国的国王《大唐大慈恩寺三藏法师传》里说：“遇一婆罗门耕地。”[169]可见婆罗门也有变成农民的。这个现象是“古已有之”的，不过“于今为烈”而已。

在经济方面，笈多王朝与孔雀王朝大不相同。孔雀王朝强迫首陀罗定居下来，从事农业劳动。国家垄断了金属生产。国家参与生产和贸易，需要大量的流通的货币。笈多王朝则是鼓励在新开垦的土地上建立农村公社，收实物地租，不再使用武力强迫首陀罗定居。因为疆域辽阔，使用武力是不可能的，而且没有开垦的土地很多，也不容易把采集食品的野蛮部落从他们土地上赶走。只能利用宗教伴随着贸易深入蛮区，把土地私有制和在种姓制度掩护下的社会阶级结构带到那里去。国家制止地方酋长的战争，抗御蛮族入侵，管理灌溉工作，调整贸易，巡逻商路。这些都通过臣属的封建官吏或省长来执行。自给自足的农村公社的增涨削弱了商品的生产，贸易衰退，许多大城市衰落，贸易集中到港口城市。在朝廷上却有新的豪华的挥霍。[170]政权衰退时，文艺往往发达。迦梨陀娑所以出现在这个时代，是有其规律的。

法显到印度去的时候，正值笈多王朝全盛时代。法显在《佛国记》中有一段描绘当时印度情况的记载，其中有这样两句话：“王之侍卫、左右，皆有供禄。”高善必从这段话里得出的结论是：“官吏还没有得到封建的权利和权力。”[171]我不知道这个结论是怎样得来的。如果说，因为有“供禄”（俸钱）就不算是封建，那么我们可以拿中国唐代的情况来对比一下。唐代是中国封建主义高度发展的时

代。为皇帝服务的官僚们都有俸钱（供禄）。著名诗人元稹的著名的诗篇《三遣悲怀》中说："今日俸钱过十万，与君营奠复营斋。"（见《元氏长庆集》卷九）但是，同时这些官僚们也有田地，他们也是地主。不能说，在印度，因为官僚有供禄就是还没有得到封建的权利和权力。

此外，玄奘在《大唐西域记》卷二有一段描绘印度当时经济情况的非常重要的记载：

> 户不籍书，人无徭课。王田之内，大分为四：一充国用，祭祀粢盛；二以封建辅佐宰臣；三赏聪叡硕学高才；四树福田，给诸异道。所以赋敛轻薄，徭税俭省，各安世业，俱佃口分。假种王田，六税其一。

这一段话把当时印度的土地制度讲得非常具体、准确。其中有两句话："各安世业，俱佃口分"，过去都完全被理解错了。外国《大唐西域记》的翻译者和注释者没有一个人译得对、注释得对的。按唐朝的均田法"男丁 18 岁以上给田一顷，其中十分之二是永业，十分之八为口分。"永业"就是"世业"。当时的印度土地制度，不可能同唐朝完全一样。玄奘也可能是借用中国现成的名称。但是，很可能，印度土地所有者一部分田地是世袭的，一部分是临时的。也可能有一部分人占有世袭的田地，而另一部分人则是临时租佃的或国家分配的。这个问题有待于进一步的探讨。

### （二）佛教的发展与衍变

从宗教，特别是佛教发展的情况来看，玄奘留学印度的时期是一个具有关键性的转变时期。从笈多时代起，印度教开始同化正在变化中的佛教，大乘萌芽于公元前 3 世纪阿育王时代。到了公

元后二三世纪,所谓空宗的学说才开始建立。又过了约200年,到了四五世纪,所谓有宗的理论才形成。大乘的出现标志着佛教的发展,但同时也孕育着衰亡的因素。小乘不承认印度教的一些仪式、恶习,而大乘佛教则逐渐承认下来。这是佛教衰落的朕兆之一。到了后来,释迦牟尼被承认为印度教十大化身之一,被请进了印度教的神殿,然而佛教也随之而逐渐消失了。

玄奘于7世纪20年代末到了印度,40年代初才回国。他周游印度各地,对佛教和其他印教教派有细致周密的观察。他在《大唐西域记》卷二对当时印度佛教有一个概括的论述。他说:

> 部执峰峙,诤论波腾,异学专门,殊途同致。十有八部,各擅锋锐;大小二乘,居止区别。

这里讲的是部派的分歧。下面又讲到:

> 讲宣一部,乃免僧知事;二部,加上房资具;三部,差侍者祇承;四部,给净人役使;五部,则行乘象舆;六部,又导从周卫。

可见僧伽内部,待遇已大相悬殊。这是社会上封建等级制在僧伽内部的反映。

在以后漫游印度各地时,他又随时随地记述印度佛教和其他教派的情况,从中可以看出当时印度佛教与“异道”(多半是印度教)势力分布的情况,也可以看出佛教内部大小乘势力消长和宗派分布的情况。为了醒目起见,先列表如下:[172]

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| **北印度** | | | | | |
| 滥波国 | 十余所 | 寡少 | 大乘 | 数十 | 甚多 |
| 那揭罗曷国 | 虽多("诸窣堵波荒芜圮坏") | 寡少 | | 五所 | 百余人 |
| 健驮罗国[173] | 千余所("摧残荒废,芜漫萧条") | | | 百数 | 杂居 |
| | 迦腻色迦王伽蓝 | 减少 | 小乘 | | |
| 布色羯罗伐底城 | 故伽蓝("庭宇荒凉") | 寡少 | 小乘 | | |
| 跋虏沙城 | 其侧伽蓝 | 五十余 | 小乘 | | |
| | 东门外一伽蓝 | 五十余 | 大乘 | 毗摩天祠 | |
| | 山南伽蓝 | 鲜少 | 大乘 | | |
| 乌仗那国 | 旧有一千四百("多已荒芜") | 昔一万八千,今渐减少 | 大乘 | 十有余所 | 杂居 |
| 钵露罗国 | 数百所 | 数千人 | 学无专习 | | |
| 呾叉始罗国 | 虽多("荒芜已甚") | 寡少 | 大乘 | | |
| | 舍头窣堵波伽蓝("庭宇荒凉") | 减少 | | | |
| 僧诃补罗国 | 伽蓝 | 空无僧侣 | | | |
| | | 久绝僧侣 | | | |
| | 石窣堵波东伽蓝 | 百余人 | 大乘 | | |
| | 孤山伽蓝 | 二百余人 | 大乘 | | |
| 乌剌尸国 | 傍有伽蓝 | 寡少 | 大乘 | | |
| 迦湿弥罗国 | 百余所 | 五千余人 | 小乘[174] | "外道天祠,特留意焉" | |
| | 佛牙伽蓝 | 三百余人 | | | |
| | 故伽蓝("芜漫良 | 三十余人 | 大乘 | | |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| | 甚”) | | | | |
| | 大众部伽蓝 | 百余人 | 小乘大众部[175] | | |
| 半笯蹉国 | 五所(“并多荒圮”)城北伽蓝 | 少有 | | | |
| 曷逻阇补罗国 | 十所 | 寡少 | | 一所 | 甚多 |
| 磔迦国 | 十所 | | | 数百 | |
| | 故城僧伽蓝 | 百余人 | 小乘 | | |
| 至那仆底国 | 十所 | | | 八所 | |
| | 答秣苏伐那僧伽蓝 | 三百余人 | 说一切有部 | | |
| 阇烂达罗[176]国 | 五十余所 | 二千余人 | 大小二乘 | 三所 | 五百余人(涂灰) |
| 屈露多国 | 二十余所 | 千余人 | 多学大乘,少习诸部 | 十五所 | 杂居 |
| **中印度** | | | | | |
| 设多图卢国 | 十所(“庭宇荒凉”) | 鲜少 | | | |
| 波理夜呾罗国 | 八所(“倾毁已甚”) | 寡少 | 小乘 | 十余所 | 千余人 |
| 秣兔罗国 | 二十余所 | 两千余人 | 大小二乘 | 五所 | 杂居 |
| 萨他泥湿伐罗国 | 三所 | 七百余人 | 小乘 | 百余所 | 甚多 |
| 窣禄勤那国 | 五所 | 千余人 | 多学小乘,少习余部 | 百所 | 甚多 |
| 秣底补罗国 | 十余所 | 八百余人 | 说一切有部 | 五十余所 | 杂居 |
| | 德光伽蓝 | 五十余人 | | | |
| | 大伽蓝 | 二百余人 | 小乘[177] | | |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| 婆罗吸摩补罗国 | 五所 | 寡少 | | 十余所 | 杂居 |
| 瞿毗霜那国 | 三所 | 百余人 | 小乘 | 三十余所 | 杂居 |
| 垩醯掣呾罗国 | 十余所 | 千余人 | 小乘正量部 | 九所 | 三百余人(事自在天涂灰) |
| 毗罗删拿国 | 二所 | 三百余人 | 大乘 | 五所 | 杂居 |
| 劫比他国 | 四所 | 千余人 | 小乘正量部 | 十所 | 杂居 |
| | 城东大伽蓝 | 数百人 | 正量部 | | |
| 羯若鞠阇国 | 百余所 | 万余人 | 大小二乘 | 二百余所 | 数千余人 |
| 纳缚提婆矩罗城 | 三伽蓝 | 五百余人 | 小乘说一切有部 | | |
| 阿逾陁国 | 百余所 | 三千余人[178] | 大小二乘 | 十所 | 寡少 |
| 阿耶穆佉国 | 五所 | 千余人 | 小乘正量部 | 十余所 | 杂居 |
| 钵逻耶伽国 | 两所 | 寡少 | 小乘 | 数百 | 实多 |
| 憍赏弥国 | 十余所("倾顿荒芜") | 三百余人 | 小乘 | 五十余所 | 实多 |
| 迦奢布罗城 | 故伽蓝("惟余基址") | | | | |
| 鞞索迦国 | 二十余所 | 三千余人 | 小乘正量部 | 五十余所 | 甚多 |
| 室罗伐悉底国 | 数百("圮坏良多")<br>逝多林("昔为伽蓝,今已荒废") | 寡少[179] | 正量部 | 百所 | 甚多 |
| 劫比罗伐窣堵 | | | | | |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| 国 | 故基千百余所 | 三十余人 | 小乘正量部 | 两所 | 杂居 |
| | 宫侧伽蓝 | | | | |
| 蓝摩国 | 一伽蓝 | 鲜矣 | | | |
| 拘尸那揭罗国 | | | | | |
| 婆罗痆斯国 | 三十余所 | 三千余人[180] | 小乘正量部 | 百余所 | 万余人(事自在天) |
| | 鹿野伽蓝 | 一千五百余人 | 小乘正量部 | | |
| 战主国 | 十余所 | 减千人 | 小乘 | 二十 | 杂居 |
| 摩诃娑罗邑 | 数伽蓝(“虽多倾毁” | 尚有 | 大乘 | | |
| 吠舍厘国 | 数百(“多已圮坏,存者三五” | 稀少 | | 数十 | 杂居(露形之徒) |
| | 宫城西北一伽蓝 | 寡少 | 小乘正量部 | | |
| | 湿吠多补罗僧伽蓝 | | 大乘 | | |
| 弗栗恃国 | 十余所 | 减千人 | 大小二乘 | 数十 | 实众 |
| 尼波罗国 | 伽蓝、天祠(“接堵连隅”) | 二千余人 | 大小二乘 | | 其数不详 |
| 摩揭陁国 | 五十余所 | 万有余人 | 大乘 | 数十 | 实多 |
| | “伽蓝、天祠及窣堵坡,余址数百,存者二三” | | | | |
| | 屈屈吒阿滥摩僧伽蓝 | | | | |
| | 德慧伽蓝 | 五十余人 | 大乘 | | |
| | 摩诃菩提僧伽蓝 | 减千人 | 大乘上座 | | |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| | | | 部[181] | | |
| | 那烂陀僧伽蓝 | 数千[182] | | | |
| | 迦布德迦伽蓝 | 二百余人 | 说一切有部 | | |
| | 孤山东南伽蓝 | 五十余人 | 小乘 | 数天祠 | |
| 伊烂拏钵伐多国 | 十余所 | 四千余人 | 小乘正量部 | 二十余所 | 杂居 |
| | 二伽蓝[183] | 各减千僧 | 小乘说一切有部 | | |
| 瞻波国 | 数十所("多有倾毁") | 二百余人 | 小乘 | 二十余所 | 杂居 |
| 羯朱嗢祇罗国 | 六七所 | 三百余人 | | 十所 | 杂居 |
| 奔那伐弹那国 | 二十余所 | 三千余人 | 大小二乘 | 百所 | 杂居 |
| **东印度** | | | | | |
| 迦摩缕波国 | "宗事天神,不信佛法" | | | 数百 | 数万 |
| 三摩呾吒国 | 三十余所 | 二千余人 | 上座部 | 百所 | 杂居(露形尼乾) |
| 耽摩栗底国 | 十余所 | 千余人 | | 五十余所 | 杂居 |
| 羯罗拏苏伐剌那国 | 十余所 | 二千余人[184] | 小乘正量部 | 五十余所 | 实多 |
| 乌荼[185]国 | 百余所[186] | 万余人 | 大乘[187] | 五十所 | 杂居 |
| 折利呾罗城 | 五 | | | | |
| 恭御陀国 | "崇敬外道,不信佛法" | | | 百余所 | 万余人 |
| **南印度** | | | | | |
| 羯餧伽国 | 十余所 | 五百余人 | 大乘上座 | 百余所 | 甚众(尼 |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| | | | 部 | | 乾) |
| 憍萨罗国 | 百余所 | 减万人[188] | 大乘 | 七十余所 | 杂居 |
| 案达罗国 | 二十余所 | 三千余人 | | 三十余所 | 实多 |
| 驮那羯磔迦国 | 二十余所("伽蓝鳞次,荒芜已甚") | 千余人 | 大乘[189] | 百余所 | 实多 |
| 珠利耶国 | 颓毁 | 粗有 | | 数十所 | (露形外道) |
| 达罗毗荼国 | 百余所 | 万余人 | 上座部 | 八十余所 | (露形外道) |
| 秣罗矩吒国 | 存者既少 | 亦寡 | | 数百 | 甚众(露形) |
| 僧伽罗国 | 数百所 | 二万余人 | 大乘上座部[190] | | |
| 恭建那补罗国 | 百余所<br>王宫城侧有大伽蓝 | 万余人<br>三百余人 | 大小二乘 | 数百 | 杂居 |
| 摩诃剌侘国 | 百余所 | 五千余人 | 大小二乘 | 百所 | 甚多 |
| 跋禄羯呫婆国 | 十余所 | 三百余人 | 大乘上座部 | 十余所 | 杂居 |
| 摩腊婆国 | 数百所 | 二万余人 | 小乘正量部 | 数百 | 实众(涂灰) |
| 阿吒厘国 | "宗事天神" | | | 十余所 | 杂居 |
| 契吒国 | 十余所 | 千余人 | 大小二乘 | 数十 | 众多 |
| 伐腊毗国 | 百余所 | 六千余人 | 小乘正量部 | 百所 | 实多 |
| **西印度** | | | | | |
| 阿难陀补罗国 | 十余所 | 减千人 | 小乘正量部 | 数十 | 杂居 |
| 苏剌侘国 | 五十余所 | 三千余人 | 大乘上座 | 百余所 | 杂居 |

| | 佛教 | | | 异道 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 国名(城名) | 伽蓝 | 僧徒 | 宗派 | 天祠 | 信徒(异道) |
| 瞿折罗国 | 一所 | 百余人 | 部[191]<br>小乘说一切有部 | 数十 | 杂居 |
| 邬阇衍那国 | 数十所("多已圮坏,存者三五") | 三百余人 | 大小二乘 | 数十 | 杂居 |
| 掷枳陀国 | 数十所("多信外道,少敬佛法") | 少有 | | 十余所 | 千余人 |
| 摩醯湿伐罗补罗国 | "宗教外道,不信佛法" | | | 数十 | (涂灰之侣) |
| 信度国 | 数百所 | 万余人 | 小乘正量部 | 三十余所 | 杂居 |
| 茂罗三部卢国 | 十余所("多已圮坏,少有僧徒,学无专习") | 少有 | 无专习 | 八所 | 杂居 |
| 钵伐多国 | 十余所 | 千余人 | 大小二乘[192] | 二十 | 杂居 |
| 阿点婆翅罗国 | 八十余所 | 五千余人 | 小乘正量部 | 十所 | (涂灰外道) |
| 狼揭罗国(役属波剌斯国) | 百余所 | 六千余人 | 大小二乘 | 数百所 | (涂灰外道,其徒极众) |
| 波剌斯国 | 二三 | 数百人 | 说一切有部 | 甚多 | (提那跋外道) |
| 臂多势罗国 | 五十余所 | 三千余人 | 小乘正量部 | 二十余所 | 涂灰外道) |
| 阿軬荼国 | 二十余所 | 二千余人 | 小乘正量部 | 五所 | (涂灰外道) |
| 伐剌拏国 | 数十("荒圮已多") | 三百余人 | 大乘 | 五所 | (涂灰外道) |

我想根据上面这一个表,探讨以下的几个问题:

a.佛教与外道力量的对比

b.佛教内部大小乘力量的对比

c.佛教部派分布的情况

d.佛教日渐衰微的趋势

## a.佛教与外道力量的对比

玄奘是一个非常细心的观察家。他对宗教现象观察得记录得特别细致。他所到之处,不管停留时间多么短暂,他对当时各宗教力量的对比都详加记录。可惜“十余所”、“千余所”、“数十”等数字太多,无法加以详细的统计。粗粗一看,也可以看到佛教与外道,有的地方是势均力敌,有的地方一方占优势。看来外道的力量并不小。在外道中,玄奘有几个地方特别提到事自在天(湿婆)的涂灰之侣,还有露形的尼乾,也就是耆那教的天衣派。可见印度教和耆那教等佛教徒眼中的所谓外道在当时是有相当大的力量的。

## b.佛教内部大小乘力量的对比

我先根据上面的表做一个简略的统计,以当时印度境内各“国”或城,或伽蓝为单位,崇信大乘的有:

滥波国

健驮罗国两个伽蓝

乌仗那国

呾叉始罗国

僧诃补罗国

乌剌尸国

迦湿弥罗国一个伽蓝

屈露多国,“多学大乘,少习诸部”

毗罗删拿国
战主国数伽蓝
吠舍厘国一伽蓝
摩揭陁国
乌荼国
憍萨罗国
驮那羯磔迦国[193]
伐剌拿国

崇信小乘[194]的有:

健驮罗国三个伽蓝
迦湿弥罗国一伽蓝,小乘大众部
磔迦国一伽蓝
至那仆底国一伽蓝,小乘说一切有部
波理夜呾罗国
萨他泥湿伐罗国
窣禄勤那国,"多学小乘,少习余部"
秣底补罗国,小乘说一切有部
瞿毗霜那国
垩醯掣呾罗国,小乘正量部
劫比他国,小乘正量部
羯若鞠阇国三伽蓝,小乘说一切有部
阿耶穆佉国,小乘正量部
钵逻耶伽国
憍赏弥国
鞞索迦国,小乘正量部
室罗伐悉底国,小乘正量部
劫比罗伐窣堵国,小乘正量部

婆罗痆斯国,小乘正量部
战主国
吠舍厘国一伽蓝,小乘正量部
摩揭陁国一伽蓝,说一切有部
　　　　一伽蓝,小乘
伊烂拏钵伐多国,正量部
　　　　二伽蓝,说一切有部
瞻波国
羯朱嗢祇罗国
三摩呾吒国,上座部
羯罗拏苏伐剌那国,正量部
达罗毗荼国,上座部
摩腊婆国
伐腊毗国,正量部
阿难陁补罗国,正量部
瞿折罗国,说一切有部
信度国,正量部
阿点婆翅罗国,正量部
波剌斯国,说一切有部
臂多势罗国,正量部
阿軬荼国,正量部

崇信大小二乘的有:

阇烂达罗国
秣兔罗国
羯若鞠阇国
阿逾陁国
弗栗恃国

奔那伐弹那国
恭建那补罗国
摩诃剌侘国
契吒国
邬阇衍那国
钵伐多国[195]
狼揭罗国

没有说明的或"学无专习"的有:

那揭罗曷国
钵露罗国,"学无专习"
半笯蹉国
曷逻阇补罗国
磔迦国
至那仆底国
设多图卢国
婆罗吸摩补罗国
蓝摩国
拘尸那揭罗国
吠舍厘国
耽摩栗底国
案达罗国
珠利耶国
秣罗矩吒国
掷枳陀国
茂罗三部卢国

不管玄奘观察多么仔细,在当时的情况下,有些数字说不清楚,是完全可以理解的。因此,我们要想作一个十分精密的统计,

是不可能的。粗略地看一看:崇信大乘的"国"或伽蓝共有 16 个;崇信小乘的有 37 个;崇信大小二乘的有 12 个;没有说明或"学无专习"的有 17 个。至于信徒人数则无法统计。从单位数字看来,大、小二乘五天竺都有,而小乘的力量,要比大乘强大得多。有一种情况值得注意:有一些"国"内,大小二乘都有;有一句话涵义不太清楚:"大乘、小乘,兼功习学"(阿逾陁国),"大小二乘,兼功习学"(契吒国),这是指的一个人呢,还是一个地方,看来专指一个地方的可能性更大一些,不是一个人既学小乘,又学大乘。

### c.佛教部派分布的情况

在大乘方面大概是空、有两宗都有,因为有些地方没有明确说明,无法统计。至于小乘,大家都知道,部派是非常多的,《异部宗轮论》共记述了 18 部。但是这个数目并不是固定的。而且部派的名称也异常复杂,时有异名同部的现象。我们在这里不详细去谈。根据《大唐西域记》的记载,提名的基本上共有四部,统计如下:

〔1〕上座部

〔2〕大众部

〔3〕说一切有部[196]

〔4〕正量部

崇奉上座部的是:

三摩呾吒国(东)

达罗毗荼国(南)

崇奉大众部的是:

迦湿弥罗国(北)

秣底补罗国(中)

驮那羯磔迦国(南)

崇奉说一切有部的是:

至那仆底国（北）
秣底补罗国（中）
羯若鞠阇国（中）
伊烂拿钵伐多国（中）[197]
摩揭陀国（中）
迦布德迦伽蓝（中）
瞿折罗国（西）
波剌斯等三国（西）

崇奉正量部的是：

垩醯掣呾罗国（中）
劫比他国（中）
阿耶穆佉国（中）
鞞索迦国（中）
室罗伐悉底国（中）
劫比罗伐窣堵国（中）
婆罗痆斯国（中）
吠舍厘国（中）
羯罗拿苏伐剌那国（东）
摩腊婆国（南）
伐腊毗国（南）
阿难陀补罗国（西）
信度国（西）
阿点婆翅罗国（西）
臂多势罗国（西）
阿軬荼国（西）
伊烂拿钵伐多国（中）

总起来看，上座部流行于南方和东方。大众部流行于北方和

中部。说一切有部流行于北方、中部和西方。正量部流行于中部、南方、东方和西方,而以中部和西方为主。

小乘部派既然那样多,为什么当时在印度只有四个部派流行呢?看样子恐怕是部派虽多,有的徒有其名,未必有多少信徒。在玄奘时代,印度流行的除了大乘佛教外,小乘就只有以上四部。《大唐西域记》还记有说出世部,但那是在梵衍那,玄奘不把它算在印度境内。玄奘的记载正确不正确呢?其他方面的记载都证明了,玄奘的观察是正确的。最有力的旁证,就是晚于玄奘几十年到印度的义净在《南海寄归内法传》的叙述。他说:

> 诸部流派,生起不同,西国相承,大纲唯四。一阿离耶莫诃僧祇尼迦耶。唐云圣大众部分出七部,三藏各有十万颂。唐译可成千卷。二阿离耶悉他陛拶尼迦耶。唐云圣上座部,分出三部,三藏多少同前。三阿离耶慕拶萨婆悉底婆拖尼迦耶。唐云根本说一切有部,分出四部,三藏多少同前。四阿离耶三蜜栗底尼迦耶。唐云圣正量部,分出四部,三藏三十万颂。然而部执所传,多有同异。且依现事言其圣十八,分为五部,不闻于西国耳。其间离分出没,部别名字,事非一致,如馀所论,此不繁述。故五天之地,及南海诸洲,皆云四种尼迦耶。然其所钦处有多少:摩揭陀,则四部通习,有部最盛;罗荼、信度西印度国名则少兼三部,及至量尤多;北方皆全有部,时逢大众;南面则咸遵上座,余部少存;东裔诸国杂行四部。从那烂陀东行五百驿,皆名东裔。乃至尽穷,有大黑山,计当土蕃南畔。传云:是蜀川西南,行可一月余,便达斯岭。次此南畔,逼近海涯,有室利察薀罗国。次东南有朗迦戍国。次东有社和钵底国。次东极至临邑国。并悉极尊三宝,多有持戒之人,乞食杜多是其国法。西方见有,实异常伦。师子洲并皆上座,而大众斥焉。

佛教分成许多部派,由来已久。至迟在佛灭度后约100年,原始佛教就分化成上座和大众两部。最初的原因可能是在律规之争,但是后来也涉及到教义。

公元前4世纪时,佛教有三个中心:东方是吠舍厘,流行的是大众部;中部是憍赏弥,流行的是上座部;西方是秣兔罗,流行的是说一切有部。[198]到了7世纪玄奘时代,情况显然有了变化。说一切有部流行于北部、中部、西部,变化不大。但上座部和大众部却

有了很大的变化。原在中部的上座部向东方和南方发展。原在东部的大众部则向北方、中部和南方发展。这个变化对研究印度佛教史是非常有意义的。在流行的四个部派中，从数量上来看，正量部流行的区域更为广阔。连戒日王的妹妹曷罗阇室利信奉的也是正量部，可见它的影响之大。这些问题，以后当专文讨论，这里就不再详说了。

在这里特别值得提出来的是大乘上座部问题。提到大乘上座部的有五个地方：一、摩揭陀国，摩诃菩提僧伽蓝；二、羯馂伽国；三、僧伽罗国；四、跋禄羯呫婆国；五、苏剌侘国。这里就出了问题：一般说，只有小乘才讲上座部、大众部，大乘是没有这种说法的。这里出了大乘上座部，究竟是什么原因呢？这个问题不是三言两语能说得清楚的，以后也当专文讨论。

### d.佛教日渐衰微的趋势

最后我们再把早于玄奘200多年的法显《佛国记》的记载同《大唐西域记》对比一下：

| | 《佛国记》 | 《大唐西域记》 |
|---|---|---|
| 那揭罗曷国 | 边有寺，寺中有七百余僧。 | 崇敬佛法，少信异道。伽蓝虽多，僧徒寡少，诸窣堵波荒芜圮坏。 |
| 醯罗城 | 精舍门前，朝朝恒有卖花香人[199]。凡欲供养，种种买焉。 | 诸欲见如来顶骨者，税一金钱。 |
| 健驮罗国 | 此国人多小乘学 惠生："而国王好杀，不信佛法。" | |

| | 《佛国记》 | 《大唐西域记》 |
| --- | --- | --- |
| 乌仗那国 | 佛法甚盛。……凡有五百僧伽蓝,皆小乘学。 | 崇重佛法,敬信大乘。 |
| 达丽罗川 | | 亦有众僧,皆小乘学。 |
| 秣兔罗国 | 经历诸寺甚多,僧众万数。过是诸处已,到一国。国名摩头罗,有遥捕那河。河边左右有二十僧伽蓝,可有三千僧,佛法转盛。凡沙河已西天竺诸国,国王皆笃信佛法。 | 好修冥福,崇德尚学.伽蓝二十余所,僧徒二千余人。 |
| 劫比他国 | 此处僧及尼,可有千人,皆同众食,杂大小乘学 | (城东伽蓝)僧徒数百人。 |
| 羯若鞠阇国 | 有二僧伽蓝,尽小乘学。 | 邪正二道,信者相半。伽蓝百余所,僧徒万余人,大小二乘,兼功习学。 |
| 憍赏弥国 | 今故有众僧,多小乘学。 | 伽蓝十余所,倾顿荒芜。僧徒三百人,学小乘教。 |
| 劫比罗伐窣堵国 | 城中都无王民,甚丘荒。只有众僧,民户数十家而已。 | 伽蓝故基千有余所,而宫城之侧有一伽蓝,僧徒三十余人,习学小乘正量部教。 |

| | 《佛国记》 | 《大唐西域记》 |
|---|---|---|
| 耽摩栗底国 | 有二十四僧伽蓝,尽有僧住。 | 伽蓝十余所,僧众千余人。 |
| 伐剌拿国 | 亦有三千许僧,皆小乘学。 | 邪正兼崇,不好学艺。伽蓝数十,荒圮已多。僧徒三百余人,并学大乘法教。 |

从以上这个简短的对比中,我们可以看出:

一、乌仗那国的情况说明,在法显时代那里还是"皆小乘学",而到了玄奘时期则变为"敬信大乘"。伐剌拿国的情况说明,原来"皆小乘学",后来则是"并学大乘法教"。羯若鞠阇国的情况说明,原来"尽小乘学",后来则是"大小二乘,兼功习学"。大乘在某一些地区逐渐挤掉小乘的痕迹昭然可见。

二、那揭罗曷国:法显说:"边有寺,寺中有七百余僧。"玄奘则说:"伽蓝虽多,僧徒寡少。"秣兔罗国:法显说:"河边左右有二十余僧伽蓝,可有三千僧。"玄奘则说:"僧伽二十余所,僧徒二千余人。"劫比他国:法显说:"此处僧及尼,可有千人。"玄奘则说:"僧徒数百人。"耽摩栗底国:法显说:"有二十四僧伽蓝,尽有僧住。"玄奘则说:"伽蓝十余所,僧众千余人。"伐剌拿国:法显说:"亦有三千许僧。"玄奘则说:"僧徒三百余人。"以上几个例子说明,玄奘时代僧徒减少了。换句话说:佛教逐渐衰微了。

### (三)统治者对宗教的态度

印度的统治者,同中国的以及世界各国的统治者一样,总是想方设法利用宗教,为巩固自己的统治服务。因为所有的宗教都有可供利用之处,所以中印统治者大都不专信一种宗教,在中印历史

上专门虔信一种宗教的,像梁武帝那样达到愚信程度的统治者是比较少的。拿印度历史来说,被佛教徒大肆宣扬的所谓"弘法大王"阿育王,实际上也是兼收并蓄的,他大力宣扬的达磨,并不是专指佛教,他也并不是专门虔信佛教,只是到了晚年才有所偏重而已。另一个所谓"弘法大王"贵霜王朝的迦腻色迦的情况也差不多。佛徒之所以大肆宣扬他们,不过是一种一厢情愿的作法。目的是想给自己脸上贴金而已,继孔雀王朝而起的巽加王朝,是专门崇信婆罗门教的。连北印度的希腊统治者也都信奉印度教的湿婆派。

到了笈多王朝兴起,情况改变不大。我们不能说笈多时期是婆罗门的印度教复活时期。笈多诸帝多半崇信印度教,尤其是湿婆派。但是他们对其他宗教也抱宽容态度。这个时期是婆罗门教向印度教转变的时期,是佛教走下坡路的时期。玄奘的《大唐西域记》提供了充分的证据。宗教领域内,除了一神教外,最突出的特点是崇拜多种多样的神。公元前一些时候,佛教传入中国。公元一二世纪,大乘传遍了整个北印度,甚至传到中国新疆一带。但是在大乘佛教的传播中,已埋伏下衰亡的种子。大乘佛教接受了印度教的一些宗教仪式,一些恶习,有时简直同印度教无所差别。从五六世纪起,印度教开始同化正在转变中的佛教,佛教也就逐渐改变性质了。在宗教史上,一个宗教把敌对宗教主神拉入自己的神殿,从而消融对方的例子,是可以找见的。

这时期的印度统治者,同以前的统治者一样,对宗教持所谓"宽容"的态度。比如玄奘大肆宣扬的戒日王祖宗是崇拜太阳神的。戒日王对宗教的态度,在即位初期,是一个湿婆的崇拜者。只是到了晚年,可能在他那个佛教徒的妹妹曷罗阇室利影响之下,倾向于佛教。他同玄奘的来往和友谊,也可能对他的宗教信仰有了影响。据玄奘《大唐西域记》的记载:戒日王在即王位之前,到恒河

边上的观自在菩萨像前去祷告，菩萨告诉他，“勿升师子之座，勿称大王之号”。他就自称为“王子”。他对于玄奘非常尊敬。玄奘也对他大肆吹嘘唐太宗。这可能是历史事实；但是，由于《大唐西域记》是写给唐太宗看的，玄奘这样作未必没有阿谀奉承的用意。但是戒日王同阿育王一样，并不专信佛教。《大唐西域记》卷五说：“每于行宫日修珍馔，饭诸异学，僧众一千，婆罗门五百。”可见他仍然供养婆罗门，只是和尚比婆罗门多一倍而已。在曲女城大会上，虽然“戒日王为帝释之服，执宝盖以左侍，拘摩罗王作梵王之仪，执白拂而右侍”，抬着如来佛的金像，奏乐游行。但是在布施食品的时候，他仍然忘不掉婆罗门：“以珍味馔诸沙门、婆罗门。”他还没有忘记请来了500婆罗门。虽然据玄奘的记载，婆罗门出于忌妒，曾放火烧大台，连他这皇帝陛下都想杀害，又雇恶人行刺，他也只不过把500婆罗门迁出印度而已。玄奘以一个虔诚的佛徒，对戒日王信佛不无夸大，然而也只能写到这个程度。这是过去印度许多明王的例行作法，戒日王也并非例外。

## 四 唐初中印交通的情况

我们在上面谈了中印两方面的政治、经济、宗教等方面的情况。现在我们再谈一谈两国之间六七世纪交通的情况。

在整个延续了几千年的中印交通史上，唐初是交通最频繁、来往最密切的时代。上承先秦、汉、魏、南北朝、隋的古老传统，下启中晚唐、宋、元、明的继承和发展。称之为中印交通史上的高峰，是完全当之无愧的。

为了醒目起见，我在下面列一个年表似的东西，一目了然，比逐段叙述更好一点。我这个年表，上限是唐高祖武德元年（公元618年），下限是武则天统治的结束长安四年（公元704年），共有将

近90年的时间。[200]

高祖武德元年(公元618年)

武德二年(公元619年):

罽宾遣使入唐,送来宝带、金锁、水精醆、颇黎状若酸枣。(《新唐书》卷二二一上《西域列传》上)

武德九年(公元626年):

中天竺沙门波颇赍梵经至长安。(《续高僧传》卷三《波颇传》,《辩正论》卷四)

太宗贞观元年(公元627年):

玄奘西行赴天竺求经(据杨廷福)。

贞观二年(公元628年):

玄奘离高昌(据杨廷福)。

贞观三年(公元629年):

诏沙门波颇于兴善寺译经。(《续高僧传》卷三《波颇传》,《辩正论》卷四)

贞观四年(公元630年)

玄奘抵那烂陀寺(据杨廷福)。

贞观六年(公元632年):

中天竺沙门波颇译诸经毕,敕各写十部散流海内。太子染患,下敕迎颇入内一百余日。(《续高僧传》卷三《波颇传》)

贞观七年(公元633年):

波颇卒于长安(《波颇传》)

玄奘抵王舍城。(《佛祖历代通载》卷一一,㊀49,569a)

贞观十一年(公元637年):

罽宾遣使献名马。遣果毅何处罗拔等厚赍赐其国,并抚尉天竺。(《旧唐书》卷一九八,《新唐书》卷二二一上)

贞观十三年(公元639年):

有婆罗门僧将“佛齿”来。(《资治通鉴》卷一九五)

贞观十四年(公元 640 年)：

五月，罽宾遣使送方物入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

玄奘著《会宗论》。秋末晤戒日王(据杨廷福)。

贞观十五年(公元 641 年)：

戒日王(尸罗逸多)遣使至长安，以后数遣使来，并赠郁金香及菩提树等。太宗命梁怀璥持节抚慰。(《册府元龟》卷九七〇，《旧唐书》卷一九八《天竺传》，《新唐书》卷二二一上)

戒日王于曲女城举行无遮大会七十五日，玄奘参加，会后返国(据杨廷福)。

贞观十六年(公元 642 年)：

乌茶，一曰乌伏(仗)那，亦曰乌苌，(《大唐西域记》卷三作“乌仗那”)王达摩因陁诃斯遣使者献龙脑香玺书优答。(《全唐文》卷九九九，《新唐书》卷二二一上)

玄奘发王舍城，入祇罗国。(《佛祖历代通载》卷一一)

三月，罽宾遣使献褥特鼠。(《旧唐书》卷一九八，《新唐书》卷二二一上，又见《全唐文》卷九九九)

贞观十七年(公元 643 年)：

遣李义表、王玄策使西域，游历百余国。(《佛祖统纪》卷三九)十二月至摩揭陀国。

贞观十八年(公元 644 年)：

三四月间玄奘抵于阗，上表唐太宗(据杨廷福)。

贞观十九年(公元 645 年)：

正月七日，玄奘抵长安，三月住弘福寺译经，奉敕撰《大唐西域记》(据杨廷福)。

正月二十七日，李义表、王玄策于王舍城登耆阇崛山勒

铭。二月十一日于摩伽陀国摩诃菩提寺立碑。(《法苑珠林》卷二九,《全唐文》卷二六二)

贞观二十年(公元 646 年):

章求拔国国王罗利多菩伽因悉立国遣使入唐。悉立国在吐蕃西南,章求拔国又居悉立西南四山之西山,与东天竺接。王玄策讨中天竺时,章求拔发兵有功,由是遣使不绝。(《新唐书》卷二二一上《西域列传》上)

五月,天竺遣使送方物入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

玄奘《大唐西域记》成。(《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六)王玄策归国。

那揭(法显《佛国记》作“那揭”,《大唐西域记》卷二作“那揭罗曷国”)遣使者贡方物。(《新唐书》卷二二一上)

贞观二(一本作“一”)十年:

西国有五婆罗门来到京师,善能音乐、祝术、杂戏、截舌、抽肠、走绳、续断、(《法苑珠林》卷七六,(大)53,859c)

贞观二十一年(公元 647 年):

三月,太宗令详录外国送来的珍果、草木及诸杂物,中有罽宾国送来的俱物头花,其花丹白相似,而香远闻;有西蕃胡国所产石蜜,中国贵之。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

以王玄策为正使,蒋师仁为副使,再使印度。(《新唐书》作“二十二”年)。时戒日王死,国大难,发兵拒玄策。玄策发吐蕃、泥婆罗之兵,俘其王阿罗那顺归长安。《大唐故三藏法师行状》说:“永徽之末,戒日王果崩,印度饥荒。”(见(大)50,217a)时间恐有误。

摩揭陀遣使者自通于天子,献波罗树,树类白杨。太宗遣

使取熬糖法,即诏扬州上诸蔗,拃沈如其剂,色味愈西域远甚。(《新唐书》卷二二一上《摩揭它》)

李义表自西域还,奏称东天竺童子王(Kumāra)请译《老子》,乃命玄奘翻译。玄奘又译《起信论》为梵文。(《集古今佛道论衡》丙,《续高僧传》卷四《玄奘传》)

有伽没路国[201],其俗开东门以向日。王玄策至,其王发使贡以奇珍异物及地图,因请老子像及《道德经》。(《旧唐书》卷一九八。参阅《新唐书》卷二二一上)这同上面讲的一定是一件事。(据《宋高僧传》卷二七《含光传》"系曰:……又唐西域求易《道经》。诏僧道译唐为梵。二教争菩提为道,纷拿不已,中缀。")(㊅ 50,879c)可见翻译并没有搞成。《释迦方志》卷上:"然童子王刹帝利姓,语使人李义表曰:'上世相承四千年。先人神圣,从汉地飞来,王于此土。'"(㊅ 51,958a)

贞观二十二年(公元 648 年):

正月,乌长遣使入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

三月,罽宾遣使入唐。(同上)

五月,玄策献俘阙下。

王玄策以天竺方士那逻迩娑婆寐(Nārāyanasvāmin)来京师。(《旧唐书》卷一九八,《新唐书》卷二二一上,《唐会要》卷一〇〇)

王玄策议状:沙门不应拜俗。(彦悰《集沙门不应拜俗等事》卷四)

贞观二十三年(公元 649 年):

太宗卒。《唐会要》卷五二,《识量》下:太宗饵天竺胡僧长生之药,暴疾崩。胡僧指的就是那逻迩娑寐[202]。(参阅《旧唐书》卷八四《郝处俊传》)沙门道生经吐蕃至天竺。(《大唐西

域求法高僧传》上）

高宗永徽元年（公元 650 年）：

玄照经吐蕃由文成公主送往天竺。（《大唐西域求法高僧传》上）

永徽二年（公元 651 年）：

十二月，罽宾遣使送来褥池鼠。（《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三）

永徽三年（公元 652 年）：

中天竺摩诃菩提寺沙门智光、慧天等遣沙门法常来中国致玄奘书，并赠白氎一双。（《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷七，㊅，50，261a～b）

中天竺沙门无极高至长安。（《宋高僧传》卷二，《佛祖统纪》卷三九）

十月，罽宾遣使入唐。（《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三）

永徽四年（公元 653 年）：

十一月，曹国、罽宾国并嗣主新立，各遣使入唐。（同上书卷）

永徽五年（公元 654 年）：

法常返国，玄奘附书分致智光、慧天。（《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷七，㊅ 50，261c）

四月，罽宾国、曹国、康国、安国、吐火罗国遣使入唐。（《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三）：

永徽六年（公元 655 年）：

中天竺沙门那提（福生）来长安。（《续高僧传》卷四《玄奘传》附传）

罽宾国沙门佛陀多罗于白马寺译《圆觉经》。（《佛祖统

纪》卷三九）

显庆元年（公元 656 年）：

敕那提往昆仑诸国采药。（《续高僧传》卷四《玄奘传》附传；《开元释教录》卷九）

高宗在安福门饮酒欢乐，有胡人持刀自刺，以为幻戏。高宗令“如闻在外有婆罗门胡等，每于戏处，乃将剑刺肚，以刀割舌，幻惑百姓，极非道理。宜并遣发还蕃，勿令以往。仍约束边州，若更有此色，并不须遣入朝”。（《太平御览》卷七三七《方术部》十八《幻》，引自《唐书》（查《旧唐书》卷二九《音乐志》二、《新唐书》卷二二《礼乐志》十二均记高宗下令，禁止“自断手足，刳剔肠胃”的天竺伎入境）

四月，高宗亲临安福门，观玄奘迎御制并书慈恩寺碑文。僧徒甚多，行天竺仪式。（《旧唐书》卷四《高宗本纪》上）

显庆二年（公元 657 年）：

命王玄策送佛袈裟至天竺。（《法苑珠林》卷一六，《册府元龟》卷四六）

高宗欲放还天竺方士那延娑婆寐，王玄策谏阻。娑婆寐竟死于长安。（《册府元龟》卷四六《帝王部·智识》；《资治通鉴》卷二〇〇《唐纪》十六）

显庆三年（公元 658 年）：

王玄策撰《中天竺国图》，此据《历代名画记》，但此时王玄策尚在印度，恐无暇撰述。

访罽宾国俗（《旧唐书》卷一九八），以其地为修鲜都督府。（《新唐书》卷二二一上）

八月，南天竺属国千私弗国法陁拔底、舍利君国王失利提婆、摩腊王施婆罗地多并遣使送方物入唐。泛海累月，方达交州。（《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三）

显庆四年(公元 659 年):

王玄策到婆栗阇国(vrjji)。

显庆五年(公元 660 年):

九月二十七日王玄策到摩诃菩提寺立碑。

十月一日,天竺菩提寺主戒龙为王玄策设大会。王玄策归国。(《酉阳杂俎》卷一八,《法苑珠林》卷五二)

龙朔元年(公元 661 年):

王玄策进天竺所得佛顶舍利。(《佛祖统纪》卷三九)

王名远进《西域图记》。

龙朔初,授罽宾国王修鲜等十一州诸军事兼修鲜都督。(《旧唐书》卷一九八)。

龙朔二年(公元 662 年):

五月,大集文武官僚议致敬事,非致敬者有王玄策。(《广弘明集》卷二五)

五月,于弗国、摩腊国遣使送方物入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)(于弗国可能即千私弗国)

龙朔三年(公元 663 年):

王玄策第四次赴天竺[203](《大唐西域求法高僧传》卷上《玄照传》)

那提返长安。(《佛祖统纪》卷三九)

麟德元年(公元 664 年):

玄奘卒。

麟德二年(公元 665 年):

命玄照往迦湿弥啰国取长年婆罗门卢迦逸多。(《大唐西域求法高僧传》卷上)

武皇后赴东岳封禅。天竺、罽宾、乌长等国使臣相从。(《唐会要》卷七)

司天台太史令瞿昙罗上经纬历。(《新唐书》卷二十六《历志》二)

乾封三年(公元668年)：

五天竺皆遣使入唐。(《新唐书》卷二二一上《西域列传》)

总章元年(公元668年)：

以乌茶国婆罗门卢伽阿逸多为怀化大将军，并令其合"长年药"。(《旧唐书》卷八四《郝处俊传》)

咸亨元年(公元670年)：

三月，罽宾国遣使入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

咸亨二年(公元671年)：

义净赴天竺。(《宋高僧传》卷一《义净传》)

咸亨三年(公元672年)：

南天竺赠唐廷方物。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

咸亨四年(公元673年)：

义净自室利佛逝至东天竺。《南海寄归内法传》卷四："咸亨四年二月八日，方达耽摩立底国。"(㊅,54,233b)

咸亨五年、上元元年(公元674年)：

义净抵那烂陀寺。

上元三年、仪凤四年(公元679年)：

五月，中天竺沙门地婆诃罗(日照)表请翻译所赍经夹。(《宋高僧传》卷二《日照传》)

罽宾国沙门佛陀波利礼拜五台。(同上)

永淳元年(公元682年)：

十二月，南天竺送方物入唐。(《旧唐书》卷五《高宗本纪》下)

弘道元年(公元683年):

南天竺沙门菩提流支来中国。(《宋高僧传》卷三《菩提流支传》)

武则天垂拱三年(公元687年):

菩提流支至东都。(同上,《佛祖统纪》卷三九)

日照卒。(《华严经传记》)

永昌元年(公元689年):

七月二十日,义净初返广州。因经本尚阙,所将梵本并在佛逝,遂于其年十一月一日重返佛逝。(《大唐西域求法高僧传》下;《佛祖统纪》卷三九)。(羡林按:《佛祖统纪》谓义净于是年述《南海寄归传》与《求法高僧传》,不甚确。二书撰成于天授二年,在此两年之后。见王邦维著《大唐西域求法高僧传校注》)

天授二年(公元691年)(《旧唐书》卷一九八作"二年"。《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三作"三年"):

五天竺国皆遣使来:"东天竺王摩罗枝摩、西天竺王尸罗逸多、南天竺王遮娄其拔罗婆、北天竺王娄其那那、中天竺王地婆西那,并来朝献。"(《旧唐书》卷一九八)

五月二十五日,义净将新撰《南海寄归内法传》、《大唐西域求法高僧传》及所译杂经论十卷寄回国。(羡林按:此事或系于天授三年。此据王邦维考证之意见,见其所著《大唐西域求法高僧传校注》中附《义净生平年表》)。

天授三年、长寿元年(公元692年):

九月,罽宾国遣使朝贡。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

长寿二年(公元693年):

北天竺沙门阿儞真那(宝思惟)敕于天宫寺安置。(《宋高

僧传》卷三《宝思惟传》,《佛祖统纪》卷三九)

南天竺沙门菩提流支上所译《宝雨经》。(《宋高僧传》卷三《菩提流支传》)

天竺沙门慧智于东都授记寺译《观世音颂》。(《宋高僧传》卷二《慧智传》)

证圣元年、天册万岁元年(公元695年):

义净还至洛阳。(《宋高僧传》卷一《义净传》)。《佛祖统纪》卷三九系此事于圣历元年,显误)

神功二年、圣历元年(公元698年):

瞿昙罗上光宅历。(《旧唐书》卷二二《历志》一)

圣历二年(公元699年):

北天竺婆罗门李元谄为新罗僧明晓译《不空羂索陀罗尼经》一卷。(《续古今译经图记》)

圣历三年、久视元年(公元700年):

于阗沙门实叉难陀又共吐火罗沙门弥陀山(寂友)等译《大乘入楞伽经》。(《宋高僧传》卷二《实叉难陀传》)

七月,武后至三阳宫,有胡僧邀看葬舍利,狄仁杰谏止。(《唐会要》卷二七)

长安四年(公元704年):

沙门义净于东都少林寺立戒坛,并自制铭。(《金石萃编》卷七〇《少林寺戒坛铭》)

实叉难陀还于阗。(《宋高僧传》卷二《实叉难陀传》)

在整个中印文化交流史上,90年不能算是一个很长的时间,然而就在不算长的时间里,中印两国几乎年年都有来往,而且内容还非常丰富。其中有政治上的来往,比如梁怀璥、李义表、王玄策等等的奉使;有贸易上的互通有无,古代所谓"进贡",往往是贸易往来的另一种形式;有文化的交流,每一次往来都或多或少与文化

有关;有宗教的往还,佛教继续传入中国,比如大乘有宗比较系统地传入;甚至还有科技方面的互相学习,熬糖法就是一个很好的例子,印度医学传入中国也属于这一类。在唐初印度的眼科在中国似乎特别著名,许多诗人的集子中保留了不少关于这方面的诗歌。比如在《刘梦得文集》卷第七《送僧诗》中有一首《赠眼医婆罗门僧》的诗:

三秋伤望远,终日泣途穷,
两目今先暗,中年已老翁。
看朱渐成碧,羞日不禁风,
师有金篦术,如何为发矇。

可见一斑。这样的诗在唐人集子中还可以找到一些。另外就是“长年药”,就是“长生不老的药”,这当然是一种迷信,但初唐许多皇帝,都相信这玩意儿;连英明如唐太宗者都不例外,可见其影响之大。

在这里,特别值得注意的是玄奘。他对中印文化交流起了很大的作用,我们下面还要谈到他,这里就不再详细谈了。

在中印交通的道路方面,从初唐起开辟了一个新阶段。简略地说,在初唐以前,陆路是最重要的道路。由海路来往的比较少。但是,到了初唐,由于航海技术的突飞猛进,走海路的和尚一下子多了起来。此外,陆路还有一条道路,就是经过西藏、尼泊尔到印度去。这一条路过去走的人非常少。到了初唐义净时代,走这一条路的和尚也多了起来,这主要是由于政治方面的原因。文成公主嫁到西藏去,一方面把中国内地的文化带到了西藏,加强了汉藏两个民族的互相学习,互相了解。另一方面,又给到印度去留学的和尚创造了条件。我们可以拿义净著《大唐西域求法高僧传》作一

个典型的例子来分析一下。根据日本学者足立喜六译注《大唐西域求法高僧传》(东京，昭和十七年，第九页)的统计，唐初往印度求学的和尚所走的道路情况如下：

| | | |
|---|---|---|
| 往路 | 陆路 | 23人 |
| | 海路 | 40人 |
| | 不明 | 2人 |
| 归路 | 陆路 | 10人 |
| | 海路 | 9人 |
| | 不明 | 5人 |

这充分可以证明我在上面提到的那种情况。

至于初唐中印交通的另一个特点：走西藏、尼泊尔路，这在《大唐西域求法高僧传》里有足够的例证可以说明。足立喜六在书中第五页列举了这一条路的地名：

尼波罗道　鄯城(大散关·四川)→多弥道→苏昆→拉里→吐蕃→小羊同→呾仓法关→末上加三鼻关→尼波罗→毗舍离。

至于走这一条道路的人，有以下几个和尚：

玄照侍者慧轮　金府→流沙→速利→铁门→睹货罗→雪岭→香池→葱阜→吐蕃→阇阑陀国

| | | |
|---|---|---|
| 道希 | 流沙→雪岭→吐蕃 | |
| 玄太 | 吐蕃→尼波罗→中印度 | |
| 道方 | 沙碛→尼波罗 | |
| 道生 | 吐蕃 | 归途：尼波罗 |
| 末底僧诃与师鞭 | | 归途：尼波罗 |
| 玄会 | | 归途：尼波罗 |
| 复有二人 | | 在尼波罗国 |

在短时间内这样多的人走尼波罗道，是空前的，也是绝后的。之所以走这条路，同文成公主到西藏有密切关系。《玄照传》说：

“蒙文成公主送往北天。”可见一斑。之所以以后不再走了，其原因见于玄会条最后的夹注：“泥波罗既有毒药，所以到彼多亡。”“毒药”指的是什么东西？我们不清楚。

## 五　关于玄奘

我们在上面简略地论述了玄奘西行求法的历史背景，其中包括中国情况、印度情况和中印交通的情况。

玄奘离开中国到印度求法的时候，佛教在中国的传播至少有了六七百年的历史，很多重要的佛典已经译成汉文，有的甚至有不止一个译本。翻译组织已经形成了一个比较固定的体系。佛教教义也已有了很大的发展，中国僧侣已经能够自己创造新的宗派，形成了中国化的佛教。禅宗甚至可以说几乎完全是中国的创造。它实际上已经走向佛教的反面。佛教寺院已经有了自己独立的经济。大和尚成了僧侣地主，同世俗地主有矛盾，同时又剥削压迫僧伽中的劳动者。统治者对宗教的态度是崇尚道教，有时三教并用，佛教并不特别受到重视。

在印度方面，封建社会达到了相当高度的发展。佛教已经分解成为小乘和大乘，小乘的许多宗派渐趋合并，大乘空、有两宗都已出现。外道势力非常强大，佛教已呈现出由盛至衰的情况。中印两国的交通空前频繁，文化交流达到空前的高潮。

在玄奘活动的时期，中印两国的情况大体上就是这样。

综观玄奘的一生，无论是在佛经翻译方面，还是在佛教教义的发展方面，他都作出了划时代的贡献，他在这两方面都成了一个转折点。这一点我们在上面已经有所论述。现在我们再谈一谈玄奘个人的一些情况，其中包括：一、玄奘的家世；二、西行求法前在国内的学习准备阶段；三、西行求法的动机；四、在印度的活动；五、回

国后的情况；六、在佛教哲学方面理论与实践的矛盾；七、翻译印度因明可能产生的影响。

### （一）玄奘的家世

魏晋南北朝一直到隋唐许多义学高僧都出身于名门大族的儒家家庭。[204]他们家学渊源，文化水平高，对玄学容易接受。他们中有些人世家地位逐渐降低，命运乖舛，因此就转入佛教以求安慰。玄学与佛学有某些类似之处，二者互相影响，互相抄袭。儒家出身受过玄学熏陶的和尚很容易接受佛教教义。《梁高僧传》和《续高僧传》有不少这样的例子，这里不一一列举。

玄奘的情况很相似。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷一说：

> 汉太丘长仲弓之后。曾祖钦，后魏上党太守。祖康，以学优仕齐，任国子博士，食邑周南，子孙因家，又为缑氏人也。父慧，英杰有雅操，早通经术。形长八尺，美眉明目，褒衣博带，好儒者之容，时人方之郭有道。[205]

《续高僧传》卷四《玄奘传》也说：

> 祖康，北齐国子博士。父慧，早通经术。[206]

可见玄奘出身于一个儒学世家；他不但学过《孝经》，而且是个孝子，他“备通经典，而爱古尚贤。非雅正之籍不观；非圣哲之风不习”，完全是儒学家风。同后代由于贫穷而出家当和尚的情况是完全不同的。

## (二)西行求法前在国内的学习准备阶段

玄奘费了很大劲,才出了家。出家后,历游各地,遍访名师问学。根据《大唐大慈恩寺三藏法师传》和《续高僧传》所载,他访问过的老和尚一共有13位:景、严、空、慧景、道基、宝暹、道震(振)、慧休、道深、道岳、法常、僧辩、玄会。他跟这些老师学习过的佛典有:《涅槃经》、《摄大乘论》、《阿毗昙论》、《迦延》(《迦旃延阿毗昙》)、《婆沙》、《杂心》、《成实论》、《俱舍论》。可见玄奘的佛学是上承真谛绪统,研究了早已流行的毗昙、涅槃、成论之学,也研究了新兴的法相唯识学(《摄大乘论》为主),这和他以后佛学研究方向和赴印求法的目的都有联系。

## (三)西行求法的动机

这问题我们上面已经有所涉及,这里再深入地谈一谈。自南北朝时起,中国和尚就争论所谓佛性的问题:凡人能不能成佛?什么时候成佛?经过什么阶段、通过什么手续才能成佛?对我们说来,这种荒诞不经的问题,毫无意义。但是对大多数佛徒说来,在欺骗老百姓方面,这却是绝顶重要的问题。

关于这个问题,印度小乘、大乘,都各有答复。大乘空、有,也各有答复。玄奘在国内已经接触到印度新兴的大乘有宗。他大概对这一宗派发生了兴趣。《大唐大慈恩寺三藏法师传》说:

> 法师既遍谒众师,备飡其说,详考其理,各擅宗途;验之圣典,亦隐显有异;莫知适从,乃誓游西方,以问所惑,并取《十七地论》,以释众疑,即今之《瑜伽师地论》也。[207]

《瑜伽师地论》是大乘有宗最重要的经典。他到印度去的主要目的

是寻求学习大乘《瑜伽论》。《大唐大慈恩寺三藏法师传》说他到了屈支国,遇到一个大德僧名叫木叉毱多。玄奘问他:“此有《瑜伽论》不?”毱多说这是邪见书,玄奘说:

> 婆沙俱舍,本国已有。恨其理疏言浅,非究竟说。所以故来欲学大乘《瑜伽论》耳。又瑜伽者,是后身菩萨弥勒所说,今谓邪书,岂不惧无底在(扗)坑乎?[208]

到了印度以后,曾对戒日王说:

> 玄奘远寻佛法,为闻《瑜伽师地论》。[209]

他又对戒贤法师说:

> 从支那国来,欲依师学《瑜伽论》。[210]

《续高僧传》卷四《玄奘传》[211]说法相同。可见玄奘到印度去求学的目的是非常清楚的。

玄奘想解决佛性问题,为什么找到瑜伽宗,也就是有宗呢?为什么不找龙树、帝婆的空宗呢?从佛教发展的历史来看,小乘佛教声言必须经过累世修行,积累功德,然后才能成佛。这就需要个人的艰苦努力。结果有些人望而却步。天国入门券卖得这样贵,不利于麻痹人民。在封建初期小国林立时还能勉强对付。但到了封建大帝国建成,它就失掉了服务的资格,必须及时改变。大乘空宗应运而起,它不要求累世修行,只须归依三宝、礼拜如来,就能达到目的。这是对一般老百姓的说法。对义学高僧则讲一套“空”的道理。玄奘所服膺的是大乘有宗,与空宗表面上稍有不同。所谓

"有",并不是承认物质世界的存在,并不是不讲空。否则就有承认物质世界的可能或嫌疑。但是空宗空得太厉害,什么都空了,物质世界固然空掉了,但是连真如、佛性、涅槃,甚至比涅槃更高的东西也都空掉。这不但对麻痹老百姓不利,而且对宗教家本身,好像也断绝了奔头。有宗在承认我法两空的同时,在否认物质世界的同时,小心翼翼地保护着"真如佛性"的"有"。这是有其隐蔽的目的的。就拿成佛的问题来说吧。玄奘和他创立的法相宗,既反对小乘那样把天国的入门券卖得太贵,也反对大乘空宗那样连天国都要空掉。他追随印度瑜伽行者派的学说,坚持五种姓的主张,就是说,人们对佛理的接受与实践是各不相同的。他反对道生主张的、有《涅槃经》作根据的一切众生皆有佛性的说法。《瑜伽师地论》《楞伽经》《摄论》都是讲种姓的,玄奘和法相宗也坚持此点。在窥基的著作中,特别是在《法华经》的注解中,他们的观点当然完全相同。[212]

这种说法与当时流行在中国的各宗的说法都不相同,因此招致了许多非议。玄奘虽然在成佛的道路上多少设置下了一些障碍,但是他在印度寻求解决佛性问题的结果却是:在当世即可成佛。从他自己的经历中也可以看出这一点。在他临终的时候,《大唐大慈恩寺三藏法师传》说:

> 至十六日,如从梦觉,口云:"吾眼前有白莲华大于槃,鲜净可爱。"十七日,又梦见百千人形容伟大,俱著锦衣,将诸绮绣及妙花珍宝装法师所卧房宇。以次装严遍翻经院内外,爰至院后山岭林木,悉竖幡幢。众彩间错,并奏音乐。门外又见无数宝舆,舆中香食美果,色类百千。并非人中之物,各各擎来供养于法师。法师辞曰:"如此珍味,证神通者方堪得食。玄奘未阶此位,何敢辄受。"虽此推辞而进食不止。侍人謦欬,

> 遂尔开目，因向寺主慧德具说前事。法师又云："玄奘一生以来所修福慧，准斯相貌欲似功不唐捐。信如(知)佛教因果并不虚也。[213]

这显然就是成佛的意思。玄奘大概自己相信，他这一死就涅槃成佛了。

### (四)在印度的活动

玄奘经过了千辛万苦，九死一生，终于到了印度。同在国内一样，他也是到处访谒名师，对佛典和婆罗门经典，都一一探索。在佛教内部，他是一个坚定的大乘信徒，这在《大唐西域记》和《大唐大慈恩寺三藏法师传》中可以清楚地看到。他制造了许多抬高大乘的神话，秣底补罗国的那一个反对大乘的论师的下场就是一个很好的例子。此外，《大唐大慈恩寺三藏法师传》里面还多次提到大小乘之争。他总是袒护大乘。但是他并不反对学习小乘，他还积极地去学习印度其他的一些科学知识，比如逻辑学(因明)、语法(声明)等等。

我们在下面以《大唐大慈恩寺三藏法师传》为根据，按时间顺序，把他在印度学习的情况条列如下：

迦湿弥罗国

> 彼公(指僧称——引者)是时年向七十，气力已衰，庆逢神器，乃励力敷扬。自午以前，讲《俱舍论》。自午以后，讲《顺正理论》。初夜后讲《因明》、《声明论》。由是境内学人，无不悉集。法师随其所说，领悟无遗。研幽击节，尽其神秘。[214]

磔(砾)迦国

仍就停一月，学《经百论》、《广百论》。[215]

至那仆底国

因住十四月，学《对法论》、《显宗论》、《理门论》等。[216]

阇烂达那国

因就停四月，学《众事分毗婆沙》。[217]

禄勒那国

遂住一冬半春，就听《经部毗婆沙》讫。[218]

秣底补罗国

法师又半春一夏，就学萨婆多部《怛埵三弟铄论》(唐言《辩真论》，二万五千颂，德光所造也)，《随发智论》等。[219]

羯若鞠阇国

法师入其国，到跋达逻毗诃虽寺住三月，依毗离耶犀那三藏读佛使《毗婆沙》、日胄《毗婆沙》讫。[220]

摩揭陀国　那烂陀寺

这座古寺是几百年前笈多王朝创立的，是当时印度文化的中心，也是玄奘的目的地。他于公元630年来到这里，在这里住的时间最久，主要是从戒贤大师受学。在他来到以前，慈氏菩萨托梦给戒贤："故来劝汝：当依我语显扬《正法》、《瑜伽论》等，遍及未闻。"[221]法师在寺听《瑜伽》三遍，《顺正理》一遍，《显扬》、《对法》各一遍，《因明》、《声明》、《集量》等论各二遍，《中》《百》二论各三遍。其《俱舍》、《婆沙》、《六足》、《阿毗昙》等以曾于迦湿弥罗诸国听讫，至此寻读决疑而已。兼学婆罗门书。印度梵书，名为《记论》。[222]

## 伊烂拿国

又停一年，就读《毗婆沙》、《顺正理》等。[223]

## 南侨萨罗国

其国有婆罗门，善解因明，法师就停月余，日读《集量论》[224]

## 驮那羯磔加国

法师在其国逢二僧，一名苏部底，二名苏利耶，善解大众部三藏。法师因就停数月学大众部《根本阿毗达磨》等论。彼亦依法师学大乘诸论[225]

## 钵伐多国

法师因停二年，就学正量部《根本阿毗达磨》及《摄正法论》、《教实论》等。[226]

## (五)回国后的情况

玄奘离开印度，仍然循陆路回国。贞观十八年(公元644年)他一回到于阗，就急不可待地上表唐太宗，告诉他自己回国的消息。太宗立刻答复："可即速来，与朕相见。"两个人可以说是未见倾心，从此就奠定了他们之间的密切关系。为什么会发生这样的情况呢？太宗是一个有雄才大略之主，西域的突厥始终是他的一块心病，必欲除之而后快。玄奘是深通世故，处心积虑显扬佛法的和尚，他始终相信："不依国主，则法事不立"。两个人一拍即合，这就是基础。

贞观十九年(公元645年)春正月，玄奘回到长安，受到盛大的欢迎。他带回来了大乘经224部，大乘论192部，上座部经律论15(4)部，大众部经律论15部，三弥底部经律论15部，弥沙塞部经律论22部，迦叶臂耶部经律论17部，法密部经律论42部，说一切有部经律论67部，因明论36部，声明论13(2)部，凡五520夹，657部。此外还有许多佛像，都安置在弘福寺内。[227]

同年二月，玄奘谒见唐太宗。寒暄以后，太宗首先问的是西域的物产、风俗。玄奘对答如流。太宗大悦，立刻劝他著书，"帝又察法师堪公辅之寄，因劝归俗，助秉俗务。"[228]玄奘不肯。可见玄奘初次见面给太宗印象之深。也可见太宗关心的并不是什么佛教，而是政治，说太宗崇信佛法，是没有根据的。他答玄奘手书说："至于内典，尤所未闲。"[229]说得再明白不过了。

从此以后，玄奘主要精力就用在写书、译经上。他上奏太宗："玄奘从西域所得梵本六百余部，一言未译。"太宗肯定了他的想

法。他虽然华梵兼通，但是大概从亲身经验中和中国过去的经验中，他感到集体译比单干要好得多。他首先组织了译场，[230]网罗天下和尚中的英俊，助他译经。他的政治嗅觉又是很灵敏的，他完全了解太宗的打算，到了贞观二十年(公元646年)，仅用了一年的时间，就把《大唐西域记》写完上进。他在表中写道：

> 所闻所履百有二十八国。窃以章彦之所践藉，空陈广袤；夸父之所凌厉，无述土风；班超侯而未远；张骞望而非博；今所记述，有异前闻，虽未极大千之疆，颇穷葱外之境，皆存实录，匪敢雕华。谨具编裁，称为《大唐西域记》，凡一十二卷，缮写如别。[231]

《大唐西域记》写完以后，他就专心译经。他的工作热情，高到惊人的程度。“专精夙夜，不堕寸阴。”[232]但是他没有，也不可能忘记“政治活动”。他还是经常追随在太宗左右。他译了经，一定要请太宗作序。一次不允，再次请求，决不怕碰钉子，一直到达到目的为止。他也懂得在适当的时机，用适当的言词来“颂圣”。他说什么：“四海黎庶，依陛下而生。”[233]他在印度时，戒日王问什么《秦王破阵乐》，这可能是事实；但我怀疑也是他编造的。太宗没有忘记原来的打算：“每思逼劝归俗，致之左右，共谋朝政。”“意欲法师脱须菩提之染服，挂维摩诘之素衣；升铉路以陈谟，坐槐庭而论道。”[234]玄奘回答说：“仰惟陛下上智之君，一人纪纲，万事自得其绪。”[235]现在看起来，这回答真是非常得体，既拒绝了太宗的要求，又不得罪这位大皇帝，而且还狠狠地拍了一下马屁。以后还有几次，太宗要玄奘还俗做官，玄奘始终很巧妙地避开。他还会寻找一切机会向皇帝上表祝贺，比如赤雀飞上御帐之类。在皇帝方面，当然也不会忘记随时颁赐，御笔写序，弘扬大法。终太宗之世，君

臣虽然各有各的打算,但总算是相知极深,恩遇始终优渥。玄奘译经的干劲也丝毫没有衰竭。同时,玄奘同印度那烂陀的联系,并未中断,书信往来,还是有的。

太宗崩逝以后,玄奘同高宗的关系也处得很好。玄奘对这位新皇帝是如法炮制,连皇帝妃子怀孕,生儿子这种最俗的事情,这位高僧也不会忘记上表祝贺。新皇帝也像他父亲一样,待玄奘很好。自从高宗即位以后,玄奘就回到慈恩寺。从此以后,专务翻译。每天夜以继日,勤奋不缀。除了翻译之外,还要讲经:

> 每日斋讫黄昏二时讲新经论。及诸州听学僧等,恒来决疑请义。既知上座之任,僧事复来谘禀。复有内使遣营功德,前后造一切经十部,夹纻宝装像二百余躯,亦令取法师进止,日夕已去。寺内弟子百余人,咸请教诫盈廊溢庑,皆酬答处分无遗漏者。虽众务辐凑,而神气绰然无所拥滞。犹与诸德说西方圣贤主义诸部异端。及少年在此周游讲肆之事。高论剧谈,竟无疲怠。其精敏强力过人若斯,复数有诸王卿相来过礼忏,逢迎诱导,并皆发心,莫不舍其骄华肃敬称叹。[236]

到了后来,他大概感到自己年龄渐老。他在上高宗表中说:“而岁月如流,六十之后,飒焉已至。念兹遄速,则生涯可知。”[237]他想离开京城往少林寺翻译,皇帝不许。

到了逝世前夕,玄奘对翻译工作更加兢兢业业,争分夺秒。在翻译《大般若经》时,“到此翻译之日,文有疑错,即校三本以定之,殷勤省覆,方乃著文,审慎之心,古来无比。”[238]他也劝别人,“人人努力加勤恳,勿辞劳苦。”[239]到了麟德元年(公元664年)春正月,僧众劝他翻译《大宝积经》,众情难却,他勉强译了几行,便收梵本说:“此经部轴与《大般若》同,玄奘自量气力不复办此。”[240]他

晚年急切工作的情景,跃然纸上。他也就死在这一年。

### (六)在佛教哲学方面理论与实践的矛盾

玄奘在佛教哲学方面,基本上继承了印度大乘有宗的传统,他比较忠实地把这一派学说介绍到中国来,形成了中国佛教的一个宗派——法相宗。不过,玄奘毕生所致力的是翻译工作,自己写的著作不多,法相宗理论的奠基人应该说是他的弟子窥基。

关于法相宗的哲学,可参阅任继愈的《汉唐佛教思想论集》和吕澂的《中国佛学源流略讲》,这里不详细论述。

我在这里只想谈一个问题,这就是,玄奘在佛教一个关键性、也是他毕生关心的问题上,理论和实践的矛盾。

法相宗,同中外唯心主义哲学一样,虽然立论决不是根据客观实际,本来是可以胡说一通的,却偏要搞成一个看起来深不可测五花八门的体系。这个体系的特点就是八识,世间一切都是"识"所变现出来的,因此被称做唯识宗。前六个识:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识,是容易理解的。第八识叫阿赖耶识,是总管一切的,而第七识末那识则是联系第八识与前六识的。最关键的是第八识。前六识只起了别、认识的作用。第七识起联系的作用。有了第八识,其他七个识才能起作用。此外法相宗还幻想出一个精神性的单子——种子,认为它是构成世界的原因。一切种子有染、净的分别,前者叫有漏种子,后者叫无漏种子。这些种子当然不能离开识,也就是说离不开人的主观精神,既然第八识是人的主观精神(心)的关键,种子藏住的地方就是第八识。世界是在种子生生灭灭中进行着的,种子又是经常处在染污的情况下。有漏种子是使人类陷于苦难的根本原因,只有断尽有漏种子,人类才能跳出轮回。在这里法相宗又提出了三性、三无性的学说。其中圆成实性或真如佛性是万法(一切事物)的实体。这个实体对于世界不具有

加工、改造、推动的作用，它是不造作、不生灭、永世常存的。它是绝对清净、不杂有染污的精神实体。如果想舍染归净，就必须割断阿赖耶识和众生活动的内在联系。阿赖耶识中包括有漏种子和无漏种子。不断经过善行的熏习，有漏可以转为无漏。根据法相宗的理论，只有佛才能断尽有漏种子；但是有漏种子断尽才能成佛。这个鸡与蛋的关系，使法相宗陷入窘境，无法摆脱。[241]

总之，不管怎么样，在法相宗看来，成佛是异常艰巨的，如果说不是不可能的话。这是他们的理论。

但是在实践上，好像又不是这么一回事，成佛不但不是不可能的，而且今生即可成佛。永徽二年(公元651年)春正月有几个州的刺史请玄奘授菩萨戒，玄奘答应了。后来他们返任后各舍净财共修书遣使参见法师，信中有几句话说："始知如来之性，即是世间，涅槃之际，不殊生死。"[242]这可能是玄奘因材施教，故意对居士弟子这样说的。但证之玄奘临终时的情况，好像他自己也这样相信。这样就产生了理论与实践的矛盾。我觉得，中国古代许多佛教大师都似乎有这样的矛盾。讲佛理的时候，头绪纷繁，越讲越玄。乍一看，真是深奥得很，实则破绽百出，想入非非，故弄玄虚，强词夺理。但在实践方面，则又是另外一套。这种理论与实践的矛盾，可能是由于对一般老百姓，如果死钻牛角，将会把他们吓退，不如说得简单明了，只需喊上几声："阿弥陀佛"，布施一些什么东西，就扯给他一张天国入门券，西天有份。这样对吸收信徒，增添利养，大有好处。我看玄奘也没能逃出这个窠臼。

**(七)翻译印度因明可能产生的影响。**

法称和陈那是印度因明(佛教逻辑)的创立者，他们都是唯心主义者，但又是逻辑学家，这本身就有点矛盾。想要调和唯心主义与逻辑是不可能的。印度唯心主义者，包括佛教大乘的空宗和有

宗在内,都认为外在世界或物质世界是不真实的。恩格斯的名言:"全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题。"[243]这句名言在印度也是适用的。印度唯心主义者,尽管用的名词不同,但是目的是一致的,就是否认物质世界的存在,认为思维是第一性的。他们有一些手法同欧洲有些相似,比如唯识宗论证物质世界不存在的理论,就同英国的唯心主义者贝克莱几乎完全相同。印度唯心主义者否认 pramāṇa(旧译作"量"或"形量"),也就是知觉与推理等,他们说这些都只是幻象。因为如果承认知觉与推理就要承认知觉与推理的对象,认识的目的物。也就是说,承认外在物质世界的存在。印度的因明学者法称和陈那不想放弃唯心主义,又对 pramāna 感到兴趣。法称说:"一切成了功的人类活动都以正确的知识为前提。正确的知识包括两个方面,这就是直接经验(pratyakṣa,一译知觉,旧译"现量")和推理(anumāṇa,旧译"比量")。[244]"他们给印度因明(逻辑)与认识论灌输了新的活力,企图调和多少有点唯物主义因素的经量部与大乘有宗的理论。这就表明,因明的探讨,不能不承认知觉与推理等所谓 pramāṇa 的存在。这是一个矛盾,法称与陈那的弟子和注释者都不能不承认这一点。连他们本人也感觉到这一点而没有法子解决。只有不了了之,装出不理会这个问题的样子。不管怎么样,法称与陈那探讨了因明,承认了 pramāṇa,因而助长了唯心主义的对立面——印度唯物主义者的声势。这在印度哲学史上无论如何也算是起了进步作用的。

玄奘也是一个唯心主义者,但是他对因明也下过工夫。在印度留学期间,曾从戒贤大师听《因明》两遍。在南憍萨罗国,他也曾跟一个婆罗门学习因明。回国时他携带的书籍中有《因明论》36部。他翻译了《因明正理门论本》一卷、《因明入正理论》一卷。他的大弟子窥基写了一部《因明入正理论疏》三卷。可见他们师弟对

因明的重视。法称和陈那所遇到的难以解决的问题,想来玄奘师弟也会遇到。他们对因明的提倡,也就意味着对唯心主义的冲击,不管是多么微小,多么隐晦不引人注意,多么违反玄奘师弟的本意,但它毕竟是一次冲击。它产生的结果会是积极的、良好的。

上面论述了有关玄奘个人的一些情况。我们究竟应该怎样评价玄奘这样一个人呢?

我们是唯物主义者,我们当然不欣赏宗教、也不宣扬宗教,我们同意马克思的名言:“宗教是人民的鸦片烟。”但是我们又是辩证唯物主义者,必须对具体的事物、具体的人,进行具体的、全面的分析。佛教传入中国促进了中国唯心主义哲学的发展,宋朝理学就是一个具体的例子。但是魔高一尺,道高一丈。唯心主义的发展也促进了与之对立的唯物主义的发展。在中国思想史上,佛教也不无功绩,尽管这个功绩多半是从反面来的。我们不同意像有一些同志那样对佛教采取一笔抹煞、肆口谩骂的态度。这表面上看起来是非常“革命”的,实际上是片面性的一种表现,是没有力量对佛教进行细致分析批判的表现。其次,同佛教一起传进来的还有印度的文学、艺术、音乐、雕塑、音韵,甚至天文、历算、医药等等。这对我国文化的发展起了良好的作用。

对玄奘的评价也应该采取实事求是的态度。从中国方面来看,玄奘在中国佛教史上是一个继往开来承先启后的关键性的人物,他是一个虔诚的宗教家,同时又是一个很有能力的政治活动家。他同唐王朝统治者的关系是一个互相利用又有点互相尊重的关系。由于他的关系,佛教,特别是大乘佛教,得到了一定的发展。但是由于寺院有了独立的经济,寺院的头子都成了僧侣地主阶级,因此就不可避免地要同世俗的地主阶级,特别是地主阶级的总头子的唐朝皇帝发生矛盾。所谓“会昌法难”就是这样产生出来的。

玄奘,不管他有多大能力,也无法避免这样的悲剧。佛教的衰微是不以他的意志为转移的。

至于他个人,一方面,他是一个虔诚的佛教徒、有道的高僧。另一方面,他又周旋于皇帝大臣之间,歌功颂德,有时难免有点庸俗,而且对印度僧人那提排挤打击,颇有一些"派性"。《续高僧传》卷四《那提传》说:"那提三藏,乃龙树之门人也。所解无相与奘颇返"。这说明他信仰空宗,同玄奘不是一派。他携带了大小乘经律500余夹。合1500余部,永徽六年(公元655年)到了京师,住在慈恩寺中,"时玄奘法师当涂翻译,声华腾蔚,无有克彰,掩抑萧条,般若是难。既不蒙引,返充给使。显庆元年敕往昆仑诸国,采取异药。既至南海,诸王归敬,为别立寺度人授法。弘化之广,又倍于前。以昔被敕往,理须返命。慈恩梵本,拟重寻研。龙朔三年(公元663年)还返旧寺,所赍诸经,并为奘将北出,意欲翻度,莫有依凭。"[245]这里的玄奘简直像是一个地头蛇,一个把头。看来那提是一个很有学问很有道行的高僧。否则南方诸国的国王也不会这样敬重他。然而只因与玄奘所宗不同,便受到他的排挤、抑压。而且自己带来的佛经也被玄奘夺走。真有点有苦难言,最后只能快快离开中国,死在瘴气之中。连《续高僧传》的作者也大为慨叹:"夫以抱麟之叹,代有斯踪,知人难哉!"

因此,我想借用恩格斯评论黑格尔和歌德的一段话来评论玄奘:

> 黑格尔是一个德国人而且和他的同时代人歌德一样拖着一根庸人的辫子。歌德和黑格尔在自己的领域中都是奥林帕斯山上的宙斯,但是两人都没有完全脱去德国的庸人气味。[246]

玄奘在自己领域内算得上是一个宙斯。但是他的某一些行为，难道就没有一点庸人习气吗？

但是，话又说了回来，玄奘毕竟是一个伟大的人物。我再引用鲁迅一段话：

> 我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拚命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓“正史”，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。[247]

鲁迅在这里并没有点出玄奘的名字，但是他所说的“舍身求法的人”，首先就有玄奘在内，这一点是无可怀疑的。有这样精神的玄奘的确算得上是“中国的脊梁”。

## 六 关于《大唐西域记》

最后我再谈一谈有关《大唐西域记》的一些问题。

要想正确评价这样一部书，我觉得，应该从以下几个方面着手：第一，要把它放在一定的历史背景下来考察研究；第二，有比较才能有鉴别，要把它同其他同类的书籍来比较一下；第三，要看它帮助我们解决了多少问题，又提出了多少值得探索的新问题；第四，实践是检验真理的唯一标准，要看它在实践上究竟有多大用处。

先谈第一点。

中华民族不但是一个酷爱历史的民族，而且也是一个酷爱地理的民族。在历史方面，除了几乎每个朝代都有自己的正史以外，还有多得不可胜数的各种“史”。尽管这里面也难免有些歪曲事实

的地方，有些迷信或幻想的成分，但是总的说来，是比较翔实可靠的，实事求是的。这充分显示了我们民族的特点。在地理方面，我们从很早的时候起就有了地理著作，比如《禹贡》、《山海经》、《穆天子传》之类。这些书尽管不像它们自己声称的那样古老，但总之是很古老的。我们也很早就有了关于外国的地理书，而且有的还附有地图。到了南北朝时代和以后的时代，由于中外交通频繁起来了，各种地理书风起云涌。南齐陆澄曾经把《山海经》以下 160 家的地理著作，按照地区编成《地理书》149 卷，梁任昉又增加 84 家，编成《地记》252 卷。中央政府设有专门机构，了解外国的情况。《唐六典》兵部有职方郎中员外郎，专管天下地图，包括外国的在内。还有鸿胪，专门招待外国客人，顺便询问外国的情况。[248]有时候，打了胜仗以后，也派人到外国去调查风俗物产，写成书，画上图，进奉皇帝。[249]甚至有了地形模型。

在唐代，在玄奘以后的相当长的时间内，地理书籍特别繁多，这同当时的政治、经济情况和文化交流、宗教活动是分不开的。《十道图》有很多种类。大历时贾耽著有《陇右山南图》，贞元十七年又撰《海内华夷图》，《古今郡国道县四夷述》40 卷。可以说是一个典型的代表。

谈到宗教活动对地理学发展的影响，主要指的是佛教。古时候，交通异常困难，除了使臣和商人之外，大概很少有人愿意或敢于出国的。独有和尚怀着一腔宗教热诚，“轻万死以涉葱河，重一言而之柰苑”。他们敢于冒险，敢于出国。从汉代起，中印的僧人就互相往来，传播佛教。他们传播的不仅仅是宗教。正如人们所熟知的，中印两国的文化也随着宗教的传播而传播开来。在长达六七百年的时间内，出国活动的人以和尚为最多。而且中国和尚还充分表现了中华民族的特点：他们喜爱历史，也喜爱地理。他们实事求是，很少浮夸。他们写了不少的书，比如：

晋法显《佛国记》,今存。

释道安《西域志》,今佚。[250]

支僧载《外国事》,今佚。

智猛《游行外国传》,今佚。

释昙景(勇)《外国传》,今佚。

竺法维《佛国记》,今佚。

释法盛《历国传》,今佚。

竺枝《扶南记》,今佚。[251]

惠生《惠生行传》(见《洛阳伽蓝记》)。

这些书无论如何,总可以说是中国佛教僧侣对中外文化交流历史的一个重大贡献。

到了玄奘的《大唐西域记》,佛教僧侣不但对中国地理学的贡献达到一个前所未有的水平,而且对印度地理学的贡献也是非常巨大的。在当时的历史背景下,这一部书确实是空前的。这一部杰作之所以能够产生,除了玄奘本人的天才与努力之外,还有其客观的需要。由于隋末的统治者滥用民力,对外讨伐,对内镇压起义军,杀人盈野,国力虚耗,突厥人乘机而起,不但威胁了隋代的统治基础,而且连新兴起的唐高祖李渊也不得不暂时向突厥低头称臣。唐高祖和太宗都深以为耻,必欲雪之而后快。想要进攻突厥或西域其他威胁唐王室的民族,必须了解地理情况,唐太宗之所以一见面即敦促玄奘写书,其原因就在这里。玄奘是一个有政治头脑的和尚,决不会辜负太宗的希望,《大唐西域记》于是就产生了。太宗拒绝经题,但是对于这一部书却非凡珍惜,他对玄奘说:"又云新撰《西域记》者,当自披览。"可见他的心情之迫切了。

现在再谈第二点。

首先同中国类似的书相比。中国古代关于印度的记载,在汉以前的古书中,可能已经有了。但是神话传说很多,除了知道我们

两国从远古起就有了交往以外,具体的事情所知不多。从汉代起数量就多了起来。佛教传入中国以后,两国间直接的交通日益频繁,对彼此了解情况,大有帮助。到印度去的僧人写了不少的书,上面已经列举了一些。但是所有这些书同《大唐西域记》比较起来,无论是从量的方面比,还是从质的方面比,都如小巫见大巫,不能望其项背。像《大唐西域记》内容这样丰富,记载的国家这样多,记载得又这样翔实,连玄奘以后很长的时间内,也没有一本书能够比得上的。因此,从中国方面来说,《大唐西域记》确实算是一个高峰。

其他外国人写的有关印度的书怎样呢?

印度民族是一个伟大的非常有智慧的民族,在古代曾创造出灿烂的文化,哲学、自然科学都有很高的造诣,对世界文化做出了巨大的贡献。但是印度民族性格中却有一个特点:不大重视历史的记述,对时间和空间这两方面都难免有幻想过多、夸张过甚的倾向,因此马克思才有"印度没有历史"之叹。[252]现在要想认真研究印度历史,特别是古代史,就必须依靠外国人的记载。从古代一直到中世,到过印度的外国人非常多,没有亲身到过但有兴趣的也不少。他们留下了很多的记载。这些记载对研究印度历史来说,都成了稀世之宝。首先必须提出的是古代希腊人的著述。在这方面最早的是一个叫 Skylax 的人的记录。传说他于公元前 547 年左右泛舟印度河。他的著作已经佚失。其次是克特西亚斯(Ctesias),他的著作主要是一些寓言。再就是所谓"历史之父"的希罗多德(Herodotus 公元前 5 世纪,有人说是公元前 484—406 年)的记述。可惜他的资料不是根据亲身经历,而是来自波斯人的传闻,因此多不可靠。最重要的是亚历山大入侵时或以后的希腊人的著作,这些人亲自到过印度。记述亚历山大入侵的有希腊作家,也有罗马作家,比如:阿里安(Arrian,约公元 96—180 年)的《亚历山大远征

记》[253],第四卷;Curtius Rufus Quintus(约公元41—54年)的De Rebus Gestis Alexandri Magni,第五卷;Diodorus Siculus(公元前1世纪后半叶)的Bibliotheco Historica第17卷;Justin(公元2世纪)的Epitoma Historiarum Phīippicarum第12卷;普鲁塔克(Plutarch约公元46—120年)的《希腊罗马名人传》;无名氏的《亚历山大大帝的历程》等等。特别值得一提的是麦伽塞因斯(Megasthenes)。他曾到孔雀王朝朝廷上当过大使,在华氏城住过几年(约公元前303—292年),亲眼见过印度,所记当然翔实。但他那名叫《印度记》(Indika)的书已佚,仅见于其他书籍中,例如:1.斯特拉波(Strabo,公元前63—公元19年)的著作《地理学》(《Geographica》共17卷)。取材庞杂。2.底奥多鲁斯(Diodorus,公元前1世纪,生活在亚历山大城和罗马)的《历史书库》(《Historische Bibliothek》原书40卷,现存1至5卷,11至20卷)。3.阿里安(Arrian)的《亚历山大远征记》等等。一鳞半爪,难窥全豹。在地理方面最重要的著作是阿里安的《印度记》(Indica),斯特拉波Pliny和Ptolemy的地理书。更重要更确切的地理书是Periplus Maris Erythraei,时间约在公元1世纪,著者是一个住在埃及的希腊人,他曾航海至印度海岸。这些都是在玄奘之前的。晚于玄奘的还有不少,比如马可波罗《游记》[254],伊本·白图泰(Ibn-Batuta)的《游记》[255]。这都是人所熟知的。还有贝鲁尼。贝鲁尼全名是Abu-r-Raihan Mohammed ibn Achmed al-Beruni,是伊斯兰教最伟大的学者之一。生于花拉子模(Choresm),死于伽色腻(Ghasni阿富汗)。生活时间从公元973年到1050年以后。自公元1018年起作为天文学家生活在Sultan Machmud von Ghazni和他的继承人的朝廷上。他精通地理、天文、数学、年代学、矿物学、宗教学、史学等等。他的著作非常多。其中关于印度的有《印度》,英译书名是Alberunis India,译者是萨豪(E.C.Sachau)。还有《古代民族编年史》,英译书名是The Chronology of Ancient Nations,1879,译者

也是萨豪。其他天文著作有《占星学引论》(The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology, 1934)，英译者是莱特(R. R. Wright)。贝鲁尼有关印度的著作，不像以上两种那样著名。实际上价值决不下于以上两种，现已引起欧洲和全世界各国学者的注意。

比较更晚一点的还有：托马斯·罗欧(Thomas Roe)的著作。他是英国国王詹谟斯一世派往印度莫卧儿皇帝扎亨吉朝廷上的大使，写了一部书，叫做：《托马斯·罗欧爵士使印度记 1615—1619》[256]。此外还有法国人弗朗索瓦·泊尼尔(François Bernier)的著作，他于公元 1668 年访印，写了一本《旅行记》[257]。根据印度史学家罗米拉·塔帕(Romila Thapar)的意见，这两本书成为欧洲了解 17 世纪至 18 世纪的印度的主要依据。其中有些记载是相当可靠的，其他一些则是观察与幻想的混合物。[258]

以上这些书都各有其特点，都各有其可取之处。我们从这里可以学习到不少的有用的东西，对于研究古代中世纪和十七八世纪印度的历史有很大的帮助。但是在玄奘以前的那一些著作都比较简略，不能帮助我们全面了解印度。在玄奘以后的那一些著作，当然都详细多了。但是它们都无法代替《大唐西域记》，要想了解古代和 7 世纪以前的印度，仍然只能依靠这一部书。

《大唐西域记》的功绩究竟表现在什么地方呢？

研究印度历史的中外学者都承认，古代印度的历史几乎全部都隐没在一团迷雾中，只有神话，只有传说，也有一些人物，但是对历史科学来说最重要的年代，却无从确定。有的史学家形象地说，在古代印度没有年代的一片黑暗中，有一根闪光的柱子，这就是释迦牟尼的生卒年代。确定了这个年代，以前以后的几件大事的年代的确定就都有了可靠的依据，因而才真正能谈到历史。而释迦牟尼年代的确定，中国载籍起了很大的作用，《大唐西域记》对于确

定佛陀生卒年月也起过作用,。古希腊亚历山大的东征,曾起了帮助确定年代的作用,这次东征对理解阿育王碑有很大好处。我们在这里暂不详细讨论。

除了释迦牟尼的年代以外,《大唐西域记》对印度古代和中世纪的历史上的许多大事件都有所记述。比如关于伟大的语法学家波你尼,关于毗卢择迦王伐诸释,关于阿育王与太子拘浪拿的故事等等,迦腻色迦王的问题多少年来在世界许多国家的历史学家中已经成为一个热门,《大唐西域记》有四五处讲到迦腻色迦,给这个问题提供了宝贵的资料。至于在玄奘时代,印度的政治、经济、宗教、文化、民族关系,等等方面,《大唐西域记》都有非常翔实的论述。我们在上面讲到这些方面的时候,主要依据就是这些论述。如果再谈到佛教史,这书里的材料就更多。几次结集的记载,除了南传佛教承认的阿育王的集结外,这里都有。关于大乘与小乘,大乘的许多大师,马鸣、龙猛(树)与提婆,无着与世亲,他们的活动的情况,这里也都有。我并不是说,这些记载都是百分之百的真实,那是不可能的,在玄奘那样一个时代,又加上他是一个虔诚的佛徒,有些神话迷信的色彩,是不可避免的,也是容易理解的,不过这些都只能算是白玉中的微瑕,决不能掩盖这一部奇书的光辉。而且这种情况仅仅限于宗教方面,一讲到地理、历史,就仿佛从神话世界回到现实世界,记载都比较翔实可靠了。

统观全书,包括了100多个“国”,玄奘的记述有长有短,但是不管多么短,他的记述似乎有一个比较固定的全面的章法:幅员大小、都城大小、地理形势、农业、商业、风俗、文艺、语言、文字、货币、国王、宗教等等。这些方面几乎都要涉及到。当时和今天要想了解这个“国”,除了以上这些方面,还要了解些什么呢?他能用极其简洁的语言描绘大量的事实,不但确切,而且生动。所以,我们可以说,玄奘是一个运用语言的大师,描绘历史和地理的能手,而《大

唐西域记》是一部稀世奇书,其他外国人的著作是很难同这一部书相比的。

现在谈第三点。

上面我们讲了《大唐西域记》帮助我们解决了许多历史上的疑难问题。比如关于印度当时的政治、经济情况,关于重大的历史事件,关于宗教力量的对比,关于佛教的几次结集,关于大、小乘力量的对比,关于小乘部派的分布情况等等。离开了《大唐西域记》,这些问题几乎都是无法解答的。但是我个人有一个想法:比解决问题更重要的是它提出了一些还没有解决的问题,这就启发我们进一步去思考问题、研究问题,帮助我们把研究工作更向前推进。

这样的地方是非常多的,几乎在每一卷里都可以找到一些,我在这里只能举出几个来当做例子。首先我想举玄奘所经各"国"的语言问题。玄奘是一个非常细致的观察家,对语言似乎是特别留心。他所到之处,不管停留多么短暂,他总要对当地语言、文字的情况写上几句,比如:

阿耆尼国

> 文字取则印度,微有增损。

屈支国

> 文字取则印度,粗有改变。

跋禄迦国

> 文字法则,同屈支国,语言少异。

窣利地区

文字语言，即随称矣。字源简略，本二十余言，转而相生，其流浸广，粗有书记，竖读其文，递相传授，师资无替。

怖捍国

语异诸国。

睹货逻国

语言去就，稍异诸国。字源二十五言，转而相生，用之备物，书以横读，自左向右，文记渐多，逾广窣利。

因为日本学者水谷真成对于这个问题已有比较详细的论证，我在这里不再引用原文，请参阅水谷真成《大唐西域记》，《中国古典文学大系》22。

在19世纪末20世纪初年以前，学者们对玄奘的记载只能从字面上接受，他讲到的这些语言，他们可以说是一无所知。但是从那个时期开始的在中国新疆一带进行的考古发掘工作，却用地下出土的实物、古代语言文字的残卷证实了玄奘的记载。是不是全部都证实了呢？也不是的。一方面现在还有一些出土的残卷，我们还没能读通。另一方面，考古发掘工作还要进行下去。将来一定还有更多、更惊人的发现，我们在这方面的工作可以说是刚刚开始。就以水谷真成的文章而论，他引证了大量的文献，论述了新疆、中亚一带（古代所谓“西域”）和印度本土的语言文字。但是对怖捍国的语言文字还没有论述。玄奘《大唐西域记》说这里：“语异

诸国”。同其他国都不一样,究竟是一种什么语言呢? 这就需要我们进一步探讨研究。

除了语言文字以外,还有宗教方面的问题。玄奘谈到了许多佛教和印度教常见的神,他也谈到了许多别的教派和印度教不大常见的神,比如卷二健驮罗国,跋虏沙城讲到的毗魔天女,梵文是Bhīmā,是大神湿婆的老婆,一名难近母(Durgā);卷七吠舍厘国讲到“露形之徒,实繁其党”,所谓“露形之徒”指的是印度教苦行者,也可能指的是耆那教的所谓“天衣派”,二者都是赤身露体的;卷一三摩呾吒国讲到“异道杂居,露形尼乾,其徒特盛”,这里明说的是耆那教(尼乾);卷一〇羯馂伽国讲到“天祠百余所,异道甚众,多是尼乾之徒也”;卷一〇珠利耶国讲到“天祠数十所,多露形外道也”;卷一〇达罗毗荼国讲到“天祠八十余所,多露形外道也”。卷三僧诃补罗国谈到耆那教“本师所说文法,多窃佛经之义”,“威仪律行,颇同僧法”。

书中有一些关于提婆达多的记载,其中有的非常重要、有启发性。劫比罗伐窣堵国讲到提婆达多打死大象堵塞佛走的道路。婆罗痆斯国讲到在过去生中如来与提婆达多俱为鹿王,菩萨鹿王仁爱慈悲,提婆达多鹿王则正相反。菩萨鹿王想代怀孕母鹿到宫中去供膳,结果感动了国王,释放群鹿。摩揭陀国讲到:

> 宫城北门外有窣堵波,是提婆达多与未生怨王共为亲友,乃放护财醉象,欲害如来,如来指端出五师子,醉象于此驯伏而前。

这里说到提婆达多与未生怨王的密切关系。摩揭陀国还讲到,提婆达多用石遥掷向佛。讲到提婆达多入定的地方。最有趣的是室罗伐悉底国的那一段记载:

> 伽蓝东百余步，有大深坑，是提婆达多欲以毒药害佛，生身陷入地狱处。提婆达多，斛饭王之子也。精勤十二年，已诵持八万法藏。后为利故，求学神通，亲近恶友，共相议曰："我相三十，减佛未几，大众围绕，何异如来？"思惟是已，即事破僧。舍利子、没特伽罗子奉佛指告，承佛威神，说法诲喻，僧复和合。提婆达多恶心不舍，以恶毒药置指爪中，欲因作礼，以伤害佛。方行此谋，自远而来，至于此也，地遂坼焉，生陷地狱。

很多佛典上把提婆达多说成是一个单纯的坏家伙，什么都不懂。这里讲到提婆达多并不是一个无能之辈，他"精勤十二年，已诵持八万法藏"，而且身上还有三十大人相。羯罗拿苏伐剌那国讲到：

> 别有三伽蓝，不食乳酪，遵提婆达多遗训也。

短短几句话很有启发。提婆达多是佛的死敌，佛教徒把他恨得咬牙切齿，把他说得一无是处。说根本没有几个人听他的话，然而，到了玄奘时期，离开佛与提婆达多已经1000多年了。在东印度居然还有提婆达多的信徒，而且又是这样忠诚于他。实在值得深思。关于这个问题，法显《佛国记》中已有记载。讲到拘萨罗国舍卫城时，法显写道：

> 调达亦有众在，供养过去三佛，唯不供养释迦文佛。

"调达"就是提婆达多的另一个译法。舍卫城是在中印度。玄奘讲到的羯罗拿苏伐剌那国是在东印度，可见提婆达多的信徒不但存

在,而且地方还相当广。

此外,玄奘讲到提婆达多的信徒“不食乳酪”。对于研究印度佛教史这是一个很有趣的问题。唐义净译的《根本说一切有部毗奈耶破僧事》卷十:

> 于是提婆达多,谤毁圣说,决生耶(邪)见,定断善根。但有此生,更无后世。作是知已,于其徒众别立五法。便告之曰:“尔等应知,沙门乔答摩及诸徒众,咸食乳酪。我等从今更不应食。何缘由此?令彼犊儿镇婴饥苦。又沙门乔答摩听食鱼肉,我等从今更不应食。何缘由此?于诸众生为断命事。”[259]

可见这种习惯来源已久。《根本说一切有部毗奈耶破僧事》讲的只是书本上的记载。能否相信,还值得考虑。玄奘讲的却是活生生的事实。它证明《根本说一切有部毗奈耶破僧事》讲的不是向壁虚构。

但是这件看来似乎是小事情的事实还有更深的意义。义净《南海寄归内法传》卷一说:

> 律云:半者蒲膳尼,半者珂但尼。薄膳尼以含啖为义,珂但尼即啮嚼受名。半者谓五也。半者蒲膳尼,应译为五啖食,旧云五正者,准义翻也。一饭二麦豆饭三麨四肉五饼。半者珂但尼,应译为五嚼食。一根二茎三叶四花五果。其无缘者若食初五,后五必不合飡。若先食后五,前五啖便随意。准知乳酪等非二五所收。律文更无别号,明非正食所摄。[260]

学者们的意见是,这里讲的是大乘和尚,他们都不许吃奶制品。此

外，上面引用的《根本说一切有部毗奈耶破僧事》中还谈到吃鱼、肉的问题。这也是佛教史上一个有趣的问题。看来小乘基本上是允许吃肉的，至少对有病的和尚是允许的。佛本人在死前可能就吃过猪肉。在这一段引文中，提婆达多拿吃肉这件事当做武器同释迦牟尼斗争。这很值得我们注意，当另文讨论。[261]从时间上来看，大乘的起源距提婆达多至少已有几百年的历史，为什么饮食的禁忌竟如此之相似呢？我们都知道，大乘是对小乘的发展与反动，而提婆达多则是释迦牟尼的对手。二者间难道还有什么联系吗？我觉得，这是个非常值得思考探索的问题。

还有一个非常有趣的问题。《大唐西域记》卷十一信度国有一段话：

> 信度河侧千余里陂泽间，有数百千户，于此宅居，其性刚烈，唯杀是务，牧牛自活，无所系命。若男若女，无贵无贱，剃须发，服袈裟，像类苾刍，而行俗事，专执小见，非斥大乘。闻之耆旧曰：昔此地民庶安忍，但事凶残，时有罗汉愍其颠坠，为化彼故，乘虚而来，现大神通，示稀有事，令众信受，渐导言教，诸人敬悦，愿奉指诲，罗汉知众心顺，为授三归，息其凶暴，悉断杀生，剃发染衣，恭行法教，年代浸远，世易时移，守善既亏，余风不殄，虽服法衣，尝无戒善，子孙奕世，习以成俗。

这段话引起了许多学者的注意。印度学者高善必写道：

> 最后这一段引文非常有趣，因为它告诉我们，雅利安人的仍然从事畜牧业的部落的后裔在这条河边上继续干些什么，这一条河是因陀罗“解放”出来的。他们这服装是否是佛教的做法或者是更早时候形成的习惯，这种习惯通过东方的雅利

> 安人而影响了佛陀对服装的选择，这都不清楚；可能是前者。其余的记载则告诉人们，佛教如何已逐渐向着喇嘛教发展，或者已变成一个神学的游戏，这种游戏只限于获得极大利益的野心家。[262]

无论如何，这一段短短的记载提出了许多问题，也可以说是提供了一些线索，我们应该进一步加以研究。

上面是宗教方面的问题。在社会制度方面，玄奘也提出了一些值得研究的情况。比如在第二卷里他写道：

> 其婆罗门学四吠陀论：一曰寿，谓养生缮性。二曰祠，谓享祭祈祷。三曰平，谓礼仪、占卜、兵法、军阵。四曰术，谓异能、伎数、禁咒、医方。

这同我们平常的说法不同，怎样解释呢？

此外，《大唐西域记》还记了一些当时印度社会里发生的看来不是很重大的事件，但是今天的历史学家看了以后，从中可以看出重大的意义。比如钵逻耶伽国大施场东合流口一天有数百人自沉。高善必认为，当时社会上必然有一部分人甚至是上流社会的人感到不满意，否则就无法解释，为什么这些老一点的人不死在圣河恒河的岸上而死在水中[263]。第二卷关于当时印度刑法的叙述，关于赋税、王田、分地和封邑的叙述，甚至关于蔬菜的叙述：

> 蔬菜则有姜、芥、瓜、瓠、荤陀菜等，葱、蒜虽少，啖食亦希，家有食者，驱令出郭。

高善必都能从里面得出相应的结论。他讲到，当时北印度有许多

饮食方面的禁忌(塔布),比如不吃牛肉等,不吃葱蒜等,一直到今天,还没有多少改变。[264]

总之,正如我们上面已经说过的那样,《大唐西域记》提出来的新问题,比已经解决的问题还更要重要,还更有意义。我上面举的仅仅不过只是几个例子而已。

我最近偶尔读到几本关于中世纪印度的书籍,作者都是印度学者。一本是古普塔的《檀丁时代的社会与文化》(Dharmendra Kumar Gupta: Society and Culture in the Time of Daṇḍin,新德里,1972年)。他大量地引证了《大唐西域记》的材料。第二章叫做:《当时的历史透视》,基本上是根据《大唐西域记》的材料写成的。除了这一章以外,在其他章节里,比如《政治理论与国家管理》《社会和经济生活》等等。也经常引用这本书的材料。另一本是乔希的《印度佛教文化之研究》(Lalmani Joshi: Studies in the Buddhistic Culture of India during the 7th and 8th Centuries A. D. Delhi, Varanasi, Patna, 1977)。书中也大量地引用了《大唐西域记》的材料。我相信,读这两本比较新的书的人,都会自然而然地就得到一个印象:如果没有《大唐西域记》,这两本书恐怕是难以写成的。像这两部书的书还多得很,这也不过是几个例子而已。

最后一点谈一谈实践的问题。

这一点同上面谈的问题是有联系的。经过了1000多年实践的考验,特别是在最近100多年内的考验,充分证明《大唐西域记》是有其伟大的意义的。玄奘这个人和他这一部书,对加强中印两国人民的传统友谊和互相学习、互相了解已经起了而且还将继续起不可估量的作用。玄奘的大名,在印度几乎是妇孺皆知,家喻户晓。正如我们在本文开始时写到的:他已经成了中印友好的化身。至于《大唐西域记》这一部书,早已经成了研究印度历史、哲学史、宗教史、文学史等等的瑰宝。我们几乎找不到一本讲印度古代问

题而不引用玄奘《大唐西域记》的书。不管作者的观点如何,不管是唯心主义还是唯物主义,都或多或少地引用《大唐西域记》。这部书中有一些资料,是任何其他书中都找不到的。从上个世纪后半叶开始,国外学者就开始注意《大唐西域记》,开始有外文译本出现。现在先将欧洲的译本条列如下:

法文译本:

Julien, S.: Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'An 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français. 2 tomes, 1857 ~ 8, Paris.

英文译本:

Beal, S.: Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World. translated from the Chinese of Hiuen Tsiang(A.D.629).2.Vols. 1884, London.

Watters, Th.: On Yuan Chwang's Travels in India (629 ~ 645A.D.), edited after his death, by T.W.Rhys Davids and S.W. Bushell.2 Vols.1904 ~ 5, London.

日文翻译和注释本:

堀谦德《解说西域记》,1912 年,东京。

小野玄妙译《大唐西域记》,《国译一切经》史僧部一六,1936 年。

足立喜六《大唐西域记の研究》,二册,1942 - 1943 年,东京。

水谷真成《大唐西域记》,《中国古典文学大系》22,平凡社,东京,1972 年。

至于研究印度的学者对本书的评价,那简直就是车载斗量,无法一一抄录。我在这里想从代表各种类型、各种流派的历史学家中各选一个代表,谈一谈他们对《大唐西域记》的评价,这也就算是

一种“优选法”吧。印度史学家罗米拉·塔巴(Romila Thapar)[265]把研究印度史的学者分为许多类型。我就是根据她的类型说来选择的。首先我想选择20世纪早期的英国印度史学家斯密士(Vincent Smith),他是代表英国的利益、崇拜英国、又崇拜伟大人物的。他的历史观是英雄史观。他对《大唐西域记》的意见是:

> 印度历史对玄奘欠下的债是决不会估价过高的。[266]

这是一种类型。

到了本世纪二十三十年代,印度蓬蓬勃勃的民族解放运动影响了史学界。这时有一大批印度历史学者出现,他们一反前一阶段的作法,把反对帝国主义、要求民族解放和提高民族自尊心的思想贯穿在史学著作中,最著名的代表之一就是著名历史学家马宗达(R.C.Majumdar),他在《古代印度》(Ancient India)中说:

> 我们记述的有关曷利沙伐弹那的绝大部分事实都来自一个游方僧的惊人的记载,此外,这些记载还给我们描绘了一幅印度当时情况的图画,这种图画是任何地方都找不到的。

马宗达还在孟买印度科学院出版的《印度人民的历史和文化》(The History and Culture of the Indian People)第一卷《吠陀时期》对中国赴印留学的几位高僧法显、玄奘、义净评论说:

> (他们)把自己的经历写成了相当厚的书,这些书有幸都完整地保存了下来,并且译成了英文。三个人都在印度呆了许多年,学习了印度语言,法显和玄奘广泛游览,几乎游遍全印。在这些方面,他们比希腊旅行家有无可怀疑的有利之处。

1978年,印度著名历史学家阿里(Ali)教授的来信中说:

> 如果没有法显、玄奘和马欢的著作,重建印度史是完全不可能的。

这又是一个类型。

至于用马列主义观点研究印度历史的学者,前面引的高善必就是其中的先驱者和杰出的代表,他应用《大唐西域记》来研究印度历史,上面已经有了足够的例子,这里不再谈了。

这又是一个类型。

总之,研究印度历史的学者,不管他是哪一国人,不管他代表哪一种观点,他们都给予《大唐西域记》以极高的评价。上面几个例子充分可以证明,在上百年的研究印度史的实践中,《大唐西域记》已经表现出了自己的价值。再引更多的例子完全没有必要了。

对于玄奘的研究,对于《大唐西域记》的研究,尽管在中国和全世界范围内已经进行了很多年,也已取得了很大的成绩;但是我总感觉到,好像方才开始。要想用科学的观点实事求是地研究印度史,研究中印文化关系史,首先必须占有资料,像《大唐西域记》这样的资料堪称其中瑰宝。正如我上面已经说到的那样,书中的许多问题还没有解决。我上面这些不成熟的意见,只能看作是初步尝试。引玉抛砖,敢请以我为始;发扬光大,尚有待于来者。

1980年4月27日校毕

# 注　　释

〔1〕杨廷福《玄奘年寿考论》，载《大公报在港复刊三十周年纪念论文集》；杨廷福《玄奘西行首途年月考释》，载《上海师范大学学报》，哲学社会科学版，1978年，第一期，第47—57页。

〔2〕季羡林《浮屠与佛》、《吐火罗语的发现与考释及其在中印文化交流中的作用》，见《中印文化关系史论文集》第323页、第97页。

〔3〕汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上，《永平求法传说之考证》。

〔4〕《大正新修大藏经》（下面缩写为㊅）55，4c。

〔5〕㊅50，326b。

〔6〕㊅50，324c。

〔7〕㊅50，723a—b。

〔8〕㊅50，324b。

〔9〕㊅50，352a。

〔10〕《出三藏记集》卷十一道安《比丘大戒序》。㊅55，80b。

〔11〕㊅55，52c。

〔12〕〔13〕㊅55，73c。

〔14〕㊅50，354a。

〔15〕㊅50，332b。

〔16〕㊅55，4c—5a。

〔17〕㊅50，364b。

〔18〕㊅55，75b。

〔19〕㊅55，76b。

〔20〕《续高僧传》卷二《彦琮传》。㊅50，438c。

〔21〕㊅50，455a。

〔22〕㊅50，275c—276a。

〔23〕㊅50，458c。

〔24〕㊅50，459c。

〔25〕四部丛刊，《翻译名义集序·周敦义序》。
〔26〕参阅章炳麟《初步梵文典序》，《章氏丛书·太炎文录·别录三》，浙江图书馆。
〔27〕㊅ 55，48a。
〔28〕㊅ 55，48b—c。
〔29〕㊅ 55，63c。
〔30〕㊅ 50，354a。
〔31〕㊅ 50，338b。
〔32〕㊅ 50，332a—b。
〔33〕㊅ 55，53b。
〔34〕㊅ 55，57b。
〔35〕㊅ 55，58a。
〔36〕㊅ 55，58b。
〔37〕㊅ 50，440b。
〔38〕见梁启超《翻译文学与佛典》。
〔39〕㊅ 50，455a。
〔40〕㊅ 50，253c—254a。
〔41〕㊅ 30，881c—882a。
〔42〕㊅ 50，260a。
〔43〕这些数字，见《大唐故三藏玄奘法师行状》。
〔44〕㊅ 50，220b。
〔45〕㊅ 50，720b。
〔46〕㊅ 50，721b。
〔47〕㊅ 50，721b—c。
〔48〕㊅ 50，710b—c。
〔49〕㊅ 50，710c—711a。
〔50〕原文如此，似应作“廷”。
〔51〕㊅ 50，724b—725a。
〔52〕㊅ 50，383c。
〔53〕〔54〕〔55〕㊅ 50，356b。

〔56〕㊅50,357c。

〔57〕㊅50,358a。

〔58〕㊅50,361b。

〔59〕㊅50,563c—564a。

〔60〕陈代真谛译《婆薮般豆法师传》。玄奘《大唐西域记》多次提到。

〔61〕D. Chattopadhyaya, What is Living and What is Dead in Indian Philosophy。恰托巴底亚耶《印度哲学中什么是活的？什么是死的?》,新德里,1976年,第57页。

〔62〕㊅50,346b。

〔63〕㊅55,41a。

〔64〕㊅55,89c。

〔65〕汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》306—307页。

〔66〕㊅50,334c。

〔67〕㊅55,89c。

〔68〕㊅55,61a。

〔69〕㊅55,11c。

〔70〕㊅55,12a。

〔71〕〔72〕㊅50,335a。

〔73〕㊅55,103c。

〔74〕㊅50,366c—367a。

〔75〕㊅12,493b。

〔76〕㊅9,30b。

〔77〕㊅9,50c—51a。

〔78〕田光烈《玄奘及其哲学思想中之辩证法因素》,云南人民出版社,1958年,第9页。

〔79〕梁启超《饮冰室全集》专集第15册:《支那内学院精校本玄奘传书后》。

〔80〕任继愈《汉唐佛教思想论集》,人民出版社,1973年版,第208页。

〔81〕参阅本文“五 《关于玄奘》”。

〔82〕㊅16,697a—b。

〔83〕㊅50,198c。

〔84〕㊅ 52,160b。

〔85〕㊅ 52,160c。

〔86〕㊅ 52,161c—162a。

〔87〕㊅ 52,163b。

〔88〕《旧唐书》卷七九。

〔89〕㊅ 50,325c。

〔90〕详见本文"五 《关于玄奘》"。

〔91〕参阅任继愈《汉唐佛教思想论集》《天台宗哲学思想略论》第 67 页。

〔92〕关于唐代以前的情况,可参阅高观如《唐代以前儒佛两家之关系》,见《微妙声》第一期,1926 年 11 月 15 日。

〔93〕《资治通鉴》卷一九三。

〔94〕陈寅恪《唐代政治史述论稿》上篇:《统治阶级之氏族及其升降》,三联书店 1956 年版,第 16—49 页。

〔95〕《唐会要》卷三五。参见《旧唐书》卷一八九上《儒学列传·总论》。

〔96〕《唐会要》卷五〇。

〔97〕《集古今佛道论衡》卷丙,㊅ 50,380a。

〔98〕《唐大诏令集》卷一〇五。

〔99〕《唐会要》卷四七。

〔100〕同上书,卷三五。

〔101〕《集古今佛道论衡》卷丙。

〔102〕《资治通鉴》卷一九一。

〔103〕《唐护法沙门法琳别传》卷上。㊅ 50,200c。

〔104〕《旧唐书》卷一八九上。

〔105〕同上书,卷一九一《孙思邈传》。

〔106〕《续高僧传》卷二二《玄琬传》。

〔107〕《旧唐书》卷一八九上《儒学列传·总论》。

〔108〕《资治通鉴》卷一九二。

〔109〕《贞观政要》卷六。

〔110〕《资治通鉴》卷一九三,《贞观政要》卷七。

〔111〕《唐护法沙门法琳别传》卷上,㊅ 50,202c。

〔112〕《佛祖统纪》卷三九。

〔113〕《唐会要》卷四七,《旧唐书》卷五一,太宗皇后长孙氏说:“佛道者示存异方之教耳。非惟政体靡弊,又是上所不为。”从侧面也可以了解太宗对佛道的态度。

〔114〕《旧唐书》卷三《太宗本纪》,《唐会要》卷四九。

〔115〕《唐护法沙门法琳别传》卷中,㊅50,203c。《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷九说:“往贞观十一年有敕曰:‘老子是朕祖宗,名位称号,宜在佛先。’”大概也指的是这一件事。见㊅50,270a。

〔116〕《旧唐书》卷三《太宗本纪》。

〔117〕《唐会要》卷三六。

〔118〕《续高僧传》卷三《慧净传》作“十三年。”见㊅50,444a。

〔119〕《唐护法沙门法琳别传》卷中、卷下。

〔120〕《旧唐书》卷二四《礼仪志》四。

〔121〕《集古今佛道论衡》卷丙,《珠林·传记篇》,《广弘明集》卷二八。

〔122〕《旧唐书》卷六三《萧瑀传》。

〔123〕《集古今佛道论衡》卷丙。㊅52,386b。

〔124〕《唐会要》卷三五。

〔125〕同上书,卷四七。

〔126〕同上书,卷三五。

〔127〕《旧唐书》卷一八九上《儒学》上《贾公彦传》,李玄植附:“高宗时屡被召见,与道士、沙门在御前讲说经义。”

〔128〕《唐会要》卷三五。

〔129〕《唐大诏令集》卷七八,作“二月二十二日。”

〔130〕《唐会要》卷四九。

〔131〕同上书,卷三五。

〔132〕同上书,卷四九。

〔133〕《唐大诏令集》卷一一三。

〔134〕《唐会要》卷三五。

〔135〕我这个图表所收仅限于重要事件,并不要求全面,其余可参阅范文澜《唐代佛教》附张遵骝《隋唐五代佛教大事年表》,人民出版社,1979年。

〔136〕㊅ 10,1a。

〔137〕㊅ 50,352c。

〔138〕㊅ 50,352a。

〔139〕㊅ 50,351c。

〔140〕㊅ 50,337b。

〔141〕㊅ 50,342c。

〔142〕㊅ 50,565a—b。

〔143〕㊅ 50,607c。

〔144〕㊅ 50,609a。

〔145〕汪篯《唐太宗》,北京大学学报,哲学社会科学版,1979 年,第二期,第 71 页。

〔146〕范文澜《中国通史简编》修订本,第三编,第一册。参阅韩国磐《隋唐的均田制度》,上海人民出版社,1957 年。

〔147〕参阅范文澜《中国通史简编》修订本,第三编,第一册,第 213 页。

〔148〕《朱文公校昌黎先生集》卷二。

〔149〕㊅ 50,253c。

〔150〕㊅ 50,258b。

〔151〕㊅ 50,258c。

〔152〕㊅ 50,260b。

〔153〕㊅ 50,266a。

〔154〕㊅ 50,270c。

〔155〕㊅ 50,273a。

〔156〕㊅ 50,275c。

〔157〕㊅ 50,457c。

〔158〕关于印度封建社会形成的问题,是当前印度史学界讨论的中心题目之一。意见是五花八门的。有的学者干脆否认印度曾有过封建社会。有的学者承认印度有过封建社会,但在起源的时间上看法有分歧。之所以发生这样的情况,重要的原因之一就是对封建主义的理解不同。可参阅高善必《印度史研究导论》(D.D.Kosambi:Introduction to the Study of Indian History)孟买,1956 年。慕奇亚《印度历史上有过封建主义吗?》

(Harbans Mukhia: Was there Feudalism in Indian History)1979 年第 40 届印度史学大会,中世纪史组主席致词。洽《早期印度封建主义:一个编史学的批判》(D.N.Jha:Early Indian Feudalism: a Historiographical Critique)同上,古代印度史组主席致词。巴拉拉玛穆尔提《佛教哲学》(Y.Balaramamoorty, Buddhist Philosophy),夏尔玛《佛陀教义的几个方面》(Ram Bilas Sharma: Some Aspects of the Teaching of Buddha)。最后二文都见于《用马克思主义研究佛教》(Buddhism: The Marxist Approach)。

〔159〕《大唐西域记》卷五。

〔160〕即迦摩缕波国(Kāmarūpa)王拘摩罗王(Kumāra),亦名婆塞羯罗伐摩(Bhāskara－varman,意思就是“日胄”)。

〔161〕㊅51,957c。

〔162〕㊅50,247b。

〔163〕㊅50,217c。

〔164〕㊅50,247b—248a。

〔165〕㊅51,957c—958a。

〔166〕㊅50,217c。

〔167〕㊅50,248b—249a。

〔168〕古普塔《檀丁时代的社会和文化》(D.K.Gupta: Society and Culture in the Time of Daṇḍin)德里,1972 年,P.205。

〔169〕㊅50,231c。

〔170〕参阅高善必《印度史研究导论》第 280 页。

〔171〕同上书,第 279 页。

〔172〕当时印度境外的国家不列入;只提伽蓝,没有僧徒人数和所遵教派的不列入;只提外道天祠,没有佛徒人数和宗派,无从对比,也不列入。

〔173〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作健陀逻。㊅50,233c。

〔174〕《大唐西域记》没有说明。《续高僧传》卷四《玄奘传》说:“僧徒五千,多学小乘。”㊅50,449a。

〔175〕据《大唐大慈恩寺三藏法师传》:当时众中有大乘学僧,萨婆多学僧和僧祇部学僧。可见这里也有人崇信说一切有部。

〔176〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作阇烂达那。㊅50,232b。

〔177〕玄奘在这里借无垢友的故事来宣扬大乘。

〔178〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作“数千人”。㊅50,233c。

〔179〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作“数千”。㊅50,234c。

〔180〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作“二千余人”。㊅50,235c。

〔181〕《释迦方志》卷下，(㊅51,963b)《续高僧传》卷四(㊅50,451a)，皆作《大乘上座部》。参阅季羡林：《关于大乘上座部的问题》，《中国社会科学》，1981年第5期，页185—189。

〔182〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“僧徒主客常有万人。”(㊅50,237b)又说：“闻寺西三逾缮那右低罗择迦寺，有出家大德名般若跋陀罗，本缚罗钵底国人，于萨婆多部出家。”㊅50,244a。

〔183〕《大唐西域记》卷十：“近有邻王废其国君，以大都城持施众僧，于此城中建二伽蓝。”

〔184〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“三百余人”。㊅50,240c。

〔185〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》作“荼”。㊅50,241a。

〔186〕《大唐西域记》卷十还说到：“诸窣堵波凡十余所。”

〔187〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“迦蓝百余所，僧徒万余人，学大乘法”。到了后面，讲到戒日王“自征恭御陀，行次乌荼国。其国僧皆小乘学，不信大乘，谓为空花外道，非佛所说。”这显然是有矛盾的。㊅50,241a—244c。

〔188〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“万人”。㊅50,241a。

〔189〕同上书：二僧“善解大众部三藏。”㊅50,241b。

〔190〕《大唐西域记》卷十一：“佛教至后二百余年，各擅专门，分成二部：一曰摩诃毗诃罗住部，斥大乘，习小教。二曰阿跋耶祇厘住部，学兼二乘，弘演三藏。”《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“遵行大乘及上座部教”。(《大》50,242c)《释迦方志》下：“僧二万余人，上座部也。”(㊅51,967a)参阅Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, II,234—5。

〔191〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：缺。(㊅50,243b)《释迦方志》卷下：“上座部也”。

〔192〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》：“城侧有大伽蓝，百余僧皆学大乘。”“法师因停二年，就学正量部《根本阿毗达摩》及《摄正法论》、《教实论》。”㊅

50,243c—244a。

〔193〕据《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷四:"法师在其国逢二僧:一名苏部底,二名苏利耶,善解大众部三藏,法师因就停数月,学大众部《根本阿毗达摩》等论。彼亦依法师学大乘诸论。"㊅50,241b—c。

〔194〕水谷真成《大唐西域记》,把驮那羯磔迦国(南印度)归入大众部。(见同书第419页)而根据《大唐西域记》:"僧徒千余人,并多习学大乘部法。"此国似应归大乘。但水谷真成大乘佛教表中却未列入。(见同书第417页)《大唐大慈恩寺三藏法师传》中有二僧善解大众部三藏的记载。参阅注〔193〕。

〔195〕参阅本书注〔192〕。

〔196〕义净作根本说一切有部。说一切有部以论藏为本位。

〔197〕即《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷三的伊烂拿国。《大唐大慈恩寺三藏法师传》说:在这里流行的是小乘说一切有部。但是在《大唐西域记》中却说,流行的是小乘正量部。接着又说:"近有邻王废其国君,以大都城持施众僧,于此城中建二伽蓝,各减千僧,并学小乘教说一切有部。"看来这里基本上是宗正量部,只有这两个伽蓝学说一切有部。

〔198〕般特(G.C.Pande)《佛教起源之研究》(Studies in the Origins of Buddhism),阿拉哈巴德,1957年,第559页,注〔8〕。参阅孔策(Edward Conze)《佛教》(Buddhism),牛津大学,1951年,第66—67页。杜德(N.Dutt)《早期寺院佛教》(Early Monastic Buddhism),加尔各答,1945年,第二卷,第29页。

〔199〕㊅51,858c。

〔200〕列这个表时,除了自己搜集的资料外,曾参阅杨廷福《玄奘年寿考证》《大公报在港复刊三十周年纪念文集》;范文澜《唐代佛教》附张遵骝《隋唐五代佛教大事年表》1979年;冯承钧《王玄策事辑》,见《清华学报》第八卷,第一期,1932年12月;柳诒徵《王玄策事辑》,见《学衡》第39期,1925年3月;耿引曾《古代中印关系大事表》(未出版)。现在重新发表,又经耿引曾同志补充,李铮同志核对。谨致谢忱。

〔201〕即《大唐西域记》中的"迦摩缕波国"。

〔202〕《新唐书》卷二二一上,《旧唐书》卷一九八,均作"那逻迩娑婆寐"。

〔203〕根据烈维《迦腻色迦与王玄策》的假定。

〔204〕参阅侯外庐主编《中国思想通史》第四卷(上),第143页等。
〔205〕㊅50,221b。
〔206〕㊅50,446c。
〔207〕㊅50,222c。《大唐故三藏玄奘法师行状》完全一样。
〔208〕㊅50,226c。支那内学院本作:"岂不惧无底枉坑乎?"
〔209〕㊅50,247a。
〔210〕㊅50,236c。
〔211〕㊅50,452a。
〔212〕吕澂《中国佛学源流略讲》第190页。
〔213〕㊅50,276c—277a。
〔214〕㊅50,231b。
〔215〕〔216〕㊅50,232a。
〔217〕㊅50,232b。
〔218〕㊅50,232c。
〔219〕㊅50,233a。
〔220〕㊅50,233b。
〔221〕㊅50,237a。
〔222〕㊅50,238c—239a。
〔223〕㊅50,240a。
〔224〕㊅50,241b。
〔225〕㊅50,241b—c。
〔226〕㊅50,244a。
〔227〕㊅50,252c。
〔228〕㊅50,253b。
〔229〕㊅50,257a。
〔230〕关于玄奘的译场,请参阅《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六,㊅50,253c—254a;《开元释教录》,㊅55,559a—b。
〔231〕㊅50,254b—c。
〔232〕㊅50,254a。
〔233〕〔234〕㊅50,255a。

〔235〕㊅50,255a—b。

〔236〕㊅50,260a—b。

〔237〕㊅50,273c。

〔238〕㊅50,276a。

〔239〕㊅50,276b。

〔240〕㊅50,276c。

〔241〕见于任继愈文。

〔242〕《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷七,㊅50,260c。

〔243〕《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》,第四卷,人民出版社,1972年版,第219页。

〔244〕转引自恰托巴底亚耶《印度哲学中什么是活的?什么是死的?》第57页。

〔245〕㊅50,458c—459a。

〔246〕《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》,第四卷,人民出版社,1972年版,第214页。

〔247〕《中国人失掉自信力了吗?》,见《鲁迅全集》卷六《且介亭杂文》。

〔248〕见《唐六典》卷五《兵部》:"职方郎中员外郎掌天下之地图,及城隍、镇戍、烽候之数,辨其邦国都鄙之远迩,及四夷之归化者。凡地图委州府,三年一造,与板籍偕上省。其外夷每有番客到京委鸿胪讯其本人本国山川风土为图以奏焉。"

〔249〕《唐会要》卷七十三《安西都护府》注:"西域既平,遣使分往康国及吐火罗国,访其风俗物产,及古今废置,尽(画)图以进。因令史官撰《西域图志》六十卷。"

〔250〕见王庸《中国地理学史》。

〔251〕均见向达《汉唐间西域及海南诸国古地理书叙录》,《唐代长安与西域文明》,1957年,三联书店版。

〔252〕马克思《不列颠在印度统治的未来结果》,《马克思恩格斯选集》,第二卷,人民出版社,1972年版,第69页。他的原话是:"印度社会根本没有历史,至少是没有为人所知的历史。"

〔253〕中文有李活泽本,商务印书馆,1978年版。

〔254〕有冯承钧译本《马可波罗行纪》,1937 年,商务印书馆。

〔255〕马金鹏已译为汉文,正准备出版。

〔256〕Thomas Roe, The Embassy of Sir Thomas Roe to India 1615 – 1619, ed. W. Forsten (London, 1926).

〔257〕Voyages de F. Bernier(Amsterdam, 1699).

〔258〕Romila Thapar《古代印度社会史》(Ancient India Social History) New Delhi, 1978, p. 1—2.

〔259〕㊅ 24, 149b。

〔260〕㊅ 54, 210b。

〔261〕参阅章炳麟《大乘佛教缘起考》,《章氏丛书·太炎文录·别录》。

〔262〕《印度史研究导论》,第 293 页。

〔263〕同上书,第 284 页。

〔264〕同上书,第 286—289 页。

〔265〕见所著《古代印度社会史》(Ancient Indian Social History),新德里,1978 年。

〔266〕意思就是:"无论怎样评价也不会过分。"见所著《牛津印度史》(The Oxford History of India),牛津大学,1928 年,第 169 页。

# 对《丝》、《纸》两篇文章的补正

《丝》(《中国蚕丝输入印度问题的初步研究》)和《纸》(《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》)两篇文章,都是在20多年以前写成的。发表以后,按理说应该继续注意搜集有关的资料,于必要时加以补正。但是除了对纸写了一篇短文外,我并没有这样做。原因是多方面的,兴趣一时转移到其他问题上去,无暇旁骛,是主要原因。最近蒙耿引曾同志、李铮同志协助,看了很少的一些资料。虽然我觉得,那两篇文章,材料和论点基本上还是站得住的,但时隔四分之一世纪以上,在这方面,我国学术界又有了一些新的进展。为了赶上学术发展的水平,特作补正如下。

## 一、《丝》

《考古学报》1960年第2期刊载《吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告》,讲到在浙江省吴兴钱山漾新石器时代遗址中发现丝带、丝线和残绢片等物。经学者鉴定,初步意见是,这是蚕丝织物。因此,我原来那篇文章中有一段话:“假如立刻就断言,中国新石器时代已经有了养蚕业,似乎证据还薄弱一些。”这段话已经过了时,我们应该说:“中国新石器时代已经有了养蚕业。”

此外,1972年《文物》第12期有两篇与丝有关的文章。一篇是《嘉峪关汉画像砖墓》,其中讲到在汉墓中发现了丝织物。画砖上有童子驱鸟护桑图,有采桑图,在一座墓的后室后壁上画砖画有蚕

茧、丝束、绢帛等,还有的是像缫丝工具。可见汉代在甘肃西部蚕桑发展的情况。

## 二、《纸》

在纸的方面,最近几年争论的问题有两个:一个是灞桥纸算不算纸?一个是蔡伦是不是纸的发明者?这两个问题是有联系的,也可算是一个问题。

1979年出版的潘吉星《中国造纸技术史稿》第九章《世界上最早的植物纤维纸》讲到:"关于蔡伦发明纸的说法,1000多年来似乎已成定论。然而,1933年在新疆出土的麻纸给了这种说法以最初的冲击。继之,1957年陕西出土的灞桥古纸,又给了这种说法以沉重的冲击。"作者意思就是,蔡伦不是纸的发明者,灞桥的古纸是纸。但是,关于灞桥纸是不是纸的问题,还没有一致的意见,还有争论。1980年8月28日中国青年报《长知识》副刊刊登了群工的《最早的纸》一文。文章认为,灞桥纸不能算是纸。1981年2月7日《中国青年报》发表群工答冯赐杭的信,主张经过专家科学鉴定,灞桥纸不能算纸。1970年在江苏徐州地区东汉墓中发现的类似灞桥纸的纤维薄片,也不能算纸。《北京晚报》1981年3月22日有一篇闻凌的短文:《蔡伦以前已有纸》。文章说:1957年在陕西西安市灞桥的一座西汉墓中出土的纸,经科学鉴定,这纸至少是汉武帝(B.C.140—87年)时代的纸。这是世界上现存的最早的植物纤维纸。它比"蔡伦纸"早2至3世纪。1933年,在新疆罗布淖尔地下,1974年在甘肃居延汉代遗址金关故地,都曾发现麻纸。《中国青年报》1981年4月4日刊登了刘仁庆给编辑的信,不同意中国青年报发表的群工的"灞桥纸不能算纸"的论点,认为灞桥纸还是纸。1981年4月9日《北京晚报·百家言》刊登了任珍的文章《纸还

是蔡伦发明的》。文章指出，在我国历史上，否定蔡伦是造纸术的发明者曾出现过多起。宋朝人苏易简、史绳祖、毛晃都提出来过。但是作者认为，蔡伦用旧鱼网造纸，是他的一大发明。蔡伦还发明了打浆的办法，是他的第二大贡献。蔡伦以前的灞桥纸、丝絮纸、麻絮纸等等，都只是纸的前身，造纸工作者统称之为原始纸。

上面就是目前讨论造纸术起源的简单的情况，看来这个问题还会讨论下去。

1981年4月19日

# 关于神韵

在中国文学批评理论中，神韵是一个异常重要的词儿，一个异常重要的概念。无论是谈诗、论画，还是评品书法，都离不开它。从六朝以来，文人学士不断地使用这个词儿。与这个词儿有密切联系、有时候甚至难以区分的词儿，还有气韵、神等等，含义都差不多。

南齐谢赫的《古画品录》中，在评品顾骏之的画时，说："神韵气力，不逮前贤；精微谨细，有过往哲。"唐张彦远的《历代名画记》中说："至于鬼神人物，有生动之状，须神韵而后全。"此后历代都有人谈到神韵。比如苏轼、胡应麟、王夫之、王士禛、翁方纲等等。[1]讲气韵的有谢赫的"气韵生动"，《扪虱新语》的"文章以气韵为主"等等。讲神的有《沧浪诗话》的"入神"等等。神韵一词儿，除了应用于文章、艺术等方面外，也用来评论人物，比如《宋书·王敬弘传》："敬弘神韵冲简，识寓标峻。"

尽管神韵这个词儿应用相当广，时间相当长，但是到了清初王士禛笔下，它才具有比较固定的含义。王士禛是中国文学批评史上有名的神韵说的倡导者。由于他在诗坛上崇高的地位，他的神韵说影响广被，俨然成为诗艺理论的大宗。在这样的情况下，王士禛谈论神韵的时候就非常多。我在下面节引几条，详细情况请参阅敏泽和其他中国文学批评史学者的著作。

《带经堂诗话》卷三：

神韵二字，予向论诗，首为学人拈出，不知先见于此。

唐人五言绝句，往往入禅，有得意忘言之妙。

表圣论诗，有二十四品。予最喜“不著一字，尽得风流”八字。

同上书，卷四：

严沧浪论诗云：“盛唐诸人，唯在兴趣，羚羊挂角，无迹可求，透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之像，言有尽而意无穷。”

同上书，卷二：

严沧浪《诗话》借禅喻诗，归于“妙悟”二字，及所云“不涉理路，不落言筌”，又“镜中之像，水中之月，羚羊挂角，无迹可寻”云云，皆发前人未发之秘。

上面引的这几条，可以说明王士禛对神韵的理解。他一再强调以禅喻诗，强调镜中之像，水中之月，羚羊挂角，无迹可寻，不著一字，尽得风流，等等。他是利用形象的说法，比喻的说法，来阐明他对神韵的理解。

我在这里还必须加上几句。钱钟书引《沧浪诗话》：“其（诗）大概有二：优游不迫、沈著痛快。诗之极致有一：曰入神。诗而入神，至矣尽矣，蔑以加矣。惟李杜得之。”他接着说：“可见神韵非诗品中之一品，而为各品之恰到好处，尽善尽美。”[2]在严沧浪眼中，李杜有李杜的神韵，王韦有王韦的神韵。但是王士禛出于自己的爱好，抑前者而扬后者，把沧浪的神韵尽归后者。此事翁方纲已经指

出来过。在《复初斋文集》,卷八,《神韵论》中说:“其实神韵无所不该……有于实际见神韵者,亦有于虚处见神韵者,有于高古浑朴见神韵者,亦有于情致见神韵者”。王士禛的理解,钱钟书说是“误解”。我个人认为,说是曲解,或者更切近事实。王渔洋喜欢优游不迫的诗,他自己的创作也属于这一类;他不喜欢沉著痛快的诗。这完全是个人爱好,未可厚非。但是他却根据自己的爱好,创立神韵说。他就不得不曲解严沧浪的说法,以偏概全。不过,王士禛的作法也有历史渊源。钱钟书引明末陆时雍的说法,隐承沧浪,而于李杜皆致不满。就属于这一类。

历代关于神韵的说法就介绍到这里。尽管许多文人学士,特别是倡导神韵说的王士禛发表了这样多的看法,神韵的含义是否弄清楚了?别人不知道,我自己是并不清楚的。我越看越不清楚,只觉得眼前一片朦胧,一团模糊。那许多形象的说法、比喻的说法,当然给了我一些生动的印象;可是仔细一想,仍然不知道神韵究竟是什么东西。我自己仿佛也在参禅,越参越模糊,最终是羚羊挂角,无迹可求。我自知是钝根,不敢期望顿悟。

神韵真如神龙,令人见首不见尾,或者首尾皆不能见。难道我们真没有法子弄明白了吗?事实上,中国所有讲神韵的书籍和文章,不管是古还是今,没有哪一个说明白了的。连倡导神韵说的王士禛也不例外。我不是研究文艺理论的专家,不过多少年来对此问题也颇感兴趣,我也曾思考过,探索过。我现在想尝试着走一条过去从没有人走过的路,我想利用印度的古典文艺理论来解释一下神韵的含义。知我罪我,自有解人;始作俑者,所不敢辞。

印度文艺理论研究有悠久的历史,在世界上独成体系。公元9世纪至10世纪是发展的鼎盛时期,也可以说是开创新局面的时期,是一个转折点,一个新纪元。9世纪出了一位欢增(Ānandavardhana)。他的名著《韵光》(Dhvanyāloka),把语法学家、逻

辑学家和哲学家的分析运用到诗的词和义(形式和内容)的分析上来。10世纪出了一位新护(Abhinavagupta)。他的名著《韵光注》和《舞论注》,继承和发展了欢增的理论。他们的理论以韵论和味论为核心,展开了一系列的独辟蹊径的探讨,从注重词转而为注重义,打破了以前注重修辞手段的理论传统,创立了新的"诗的灵魂"的理论,也就是暗示的韵的理论。

这个理论的轮廓大体如下。[3]词汇有三重功能,能表达三重意义:

一 表示功能 表示义(字面义,本义)
二 指示功能 指示义(引申义,转义)
三 暗示功能 暗示义(领会义)

以上三个系列又可以分为两大类:说出来的,包括一和二;没有说出来的,包括三,在一和二也就是表示功能和指示功能耗尽了表达能力之后,暗示功能发挥作用。这种暗示就是他们所谓的"韵"。《韵光》第一章说:

> 可是领会义,在伟大诗人的语言(诗)中,却是〔另外一种〕不同的东西;这显然是在大家都知道的肢体(成分)以外的〔不同的东西〕,正像女人中的(身上的)美一样。[4]

这种暗示功能、暗示义(领会义)有赖于读者的理解力和想象力,可能因人而异,甚至因时因地而异,读者的理解力和想象力在这里有极大的能动性,海阔从鱼跃,天空任鸟飞,这也许就是产生美感的原因。这种暗示就是这一批文艺理论家的所谓韵(dhvani)。在审美活动过程中,审美主体的主观能动性发挥得越大,他就越容易感到审美客体美。这就是"韵"的奇妙作用。韵是诗的灵魂。他们举出的例子是:"恒河上茅屋"。表示义是:"恒河上"。指示义或引申

义是："恒河岸上"。暗示义是"凉爽"、"圣洁"，因为恒河是圣河，恒河上茅屋是修道人所居之处。他们把诗分为三个层次：第一，真诗，以没有说出来的东西也就是暗示的东西为主；第二，价值次一等的诗，没有说出来的只占次要地位，只是为了装饰已经说出来的东西；第三，没有价值的诗，把一切重点都放在华丽语言上，放在雕琢堆砌上。在这里，可以说是层次分明，没有说出来的暗示的东西，其价值超过说出来的东西，在说出来的东西中词藻雕饰最无价值。

我在这里想顺便补充上几句。在中国文艺理论发展史上，也有一派学说反对六朝一味追求词藻华丽、如七宝楼台的那一种文体，而主张返朴归真。这种理论可以同印度的韵论互相参证。王静安隔与不隔的学说在精神上也有与此相通之处，耐人寻味。

在印度影响深远的韵论，内容大体上就是这个样子。[5]我觉得，从这极其简略的介绍中也可以看出，中国难以理解的神韵就等于印度的韵。中国的神韵论就等于印度的韵论。只因中国的文艺理论家不大擅长分析，说不出个明确的道理，只能反反复复地用一些形象的说法来勉强表达自己的看法，结果就成了迷离模糊的一团。一经采用印度的分析方法，则豁然开朗，真相大白了。

我现在再进一步比较具体地分析一下中国那些用来说明神韵的词句。"不著一字，尽得风流。"字是说出来的东西，不著一字就是没有说出来，因此才尽得风流。"羚羊挂角，无迹可求。"羚羊挂角，地上没有痕迹，意味着什么也没有说出。"空中之音，相中之色，水中之月，镜中之像。"每一句包含着两种东西，前者是具体的，说出来的，后者是抽象的，没有说出来的，捉摸不定的，后者美于前者，后者是神韵之所在。"言有尽而意无穷。"言是说出来的，意是没有说出来的。"得意忘言。"与前句相同。神韵不在言而在意。此外，还有什么"蕴藉"、"含蓄"等等，无不表示同样的意思。那一

些被神韵家推崇的诗句，比如“兴阑啼鸟尽，坐久落花多”等等，这些诗句当然表达一种情景，但妙处不在这情景本身，而在这情景所暗示的东西，比如绝对的幽静，人与花鸟，物与我一体等等。这些都是没有说出来的东西，这就叫神韵。《沧浪诗话》中说：“不涉理路，不落言筌者，上也。”这些都是在理路和言筌之外的，所以才能是“上也”。

至于王渔洋所特别推崇的以禅喻诗的做法，也同样可以用印度的韵论来解释。在中国禅宗史上，几乎所有的大师在说法和行动中，都不直接地把想要说的意思表达出来，而是用一声断喝，或者当头一棒，或者说一些“干屎橛”一类的介于可解与不可解之间的话，来做出暗示，让自己的学生来参悟。在这里，关键在于听者或受者，老师说出来的或者做出来的，只是表面现象。没有说出来的或做出来的才是核心，才是精神，这样的核心和精神需要学生自己去顿悟。断喝一声有大道，一句干屎橛中有真理，这很有点像诗的神韵。王渔洋等之所以喜欢以禅喻诗，道理就在这里。

用印度文艺理论帮助解释中国文艺理论中的一些问题，我的尝试就截止在这里。最近几年，只要有机会，我就宣传，学习文艺理论要学四个方面：马克思主义文艺理论，中国文艺理论，印度文艺理论，自古代希腊一直到现代的欧美文艺理论。我虽然大声疾呼，但是从来没有举出一个例证。现在我举了一个有关神韵的例子。我希望，这一个小小的例子能够说明，四个方面的文艺理论之间，确实存在着不少可以互相参证的东西。我也希望，过去可能认为我那种说法难以理解的文艺理论工作者，现在承认我的想法并非胡思乱想。能达到这一步，我也就满足了。

但是，对于问题的探讨还不能到此为止，还有个别问题须要加以研究。韵的理论，暗示的理论，本来是属于意义范畴的，为什么中国用“韵”字，印度用 dhvani 这两个都属于声音范畴的词儿来表

达呢？又为什么中国同印度没有事前协商竟都用表达“韵”的含义的声音符号来表达呢？中国古人说过:“人同此心,心同此理。”在这里这个“理”究竟何在呢?

在印度,我们译为“韵”的那个字 dhvani,来源于动词根 vdhvan,意思是“发出声音”,后来演变为“暗示”。因为,正如我在上面已经谈到的那样,印度“韵”的理论家把分析语法,分析声音的办法应用到分析文艺理论概念上来,所以,他们使用 dhvani 这个词儿,还是沾边的,还是可以理解的。但是,一到中国,似乎就有点难以理解了。汉文“韵”字,从形体结构上来看,从偏旁“音”来看,它是表示声音的,与意义无关,至少关系不大。《文心雕龙》卷七《声律》第三十三:“异音相从谓之和,同声相应谓之韵。”《文镜秘府·四声论》引作:“异音相慎(顺)谓之和,同声相应谓之韵。”范文澜《文心雕龙注》说:“异音相从谓之和,指句内双声叠韵及平仄之和调;同声相应谓之韵,指句末所用之韵。”总之,和与韵都指声音之和谐。和谐同美有联系,所以“韵”字也有“美”的意思,“好”的意思,“风雅”的意思。《世说新语》:“道人蓄马不韵”,可以为证。用“韵”字组成的复合词很多,比如“韵宇”、“韵度”、“韵事”、“风韵”、“韵致”等等,都离不开上面说的这几种意思。我个人以为,其原因就在于用声音表示“和谐”这个概念,最为具体,最容易了解。我们现在讲的“神韵”,也可以归入这一类词汇。

中印两国同样都用“韵”字来表示没有说出的东西、无法说出的东西、暗示的东西。这是相同的一面。但是,在印度,dhvani 这个字的含义,从“韵”发展到了“暗示”。而在中国,“韵”这个字,虽然也能表示无法说出的东西,同“神”字联在一起能表示“暗示”的含义,却从来没有发展到直截了当地表示“暗示”的程度。这是不同的一面,我们必须细心注意。

我还想再进一步探讨一个问题,多少年来,我就注意到一个现

象:中西书名的命名原则很不相同。书名诚小道,但小中可以见大,所以仍有探讨的必要。而且命名原则与我正在讨论的神韵问题颇有相通之处,因此就更有探讨的必要了。

关于欧洲的书名,我只从古代希腊罗马时期举出几个来,以概其余。公元前4世纪,亚里斯多德有《诗学》、《修辞学》等书。公元前1世纪,贺拉斯有《论诗艺》。公元3世纪,朗吉弩斯有《论崇高》。同一世纪,普洛丁有《九部书》。四五世纪,圣奥古斯丁有《论美与适合》。这些书名都朴素无华,书的内容是什么,书名就叫什么,没有藻饰,没有任何花样。而中国却不尽然。我们有什么《文心雕龙》,有什么《法苑珠林》、《文苑英华》,到了后来又有什么《杜诗镜诠》,有什么《艺舟双楫》等等,等等,花样多得很,这些书名花里胡哨,形象生动、灿烂。它们与内容有联系,但有时候又让人猜不出内容究竟是什么,这情况同欧洲形成了鲜明的对比。

印度怎样呢?从文化源流来看,印度文化至少有一部分应该与欧洲雅利安文化相同或者相似。可是,我在上面讲到,印度的文艺理论韵论同中国的神韵如出一辙,而在欧美则颇难找到主张只有没有说出来的东西,只有暗示才是诗的灵魂的说法。现在,我讲到书名,印度的命名原则又与中国有惊人的相似之处,真不能不发人深思了。我先举几个例子。7世纪的檀丁有《诗镜》,12世纪的罗摩月和德月有《舞镜》,14世纪的毗首那他有《文镜》。用"镜"字来命书名的作法,立刻就让我们想到中国的《杜诗镜诠》、《格致镜原》一类的书名。13世纪的沙罗达多那耶有《情光》,胜天有《月光》,都用"光"字来命名。15世纪的般努达多有《味河》,17世纪的世主有《味海》,还有著名的《故事海》等等,都用"河"、"海"等字眼来命书名。至于用"花鬘"、"花簇"等字眼命名的书,更是车载斗量,比如安主的《婆罗多花簇》、《罗摩衍那花簇》、《大故事花簇》,还有般努达多的《味花簇》等等。类似这样的例子还很多,我们不一

一列举了。

怎样来解释中国和印度这样的书名呢？我认为,也同样用韵的理论、神韵的理论、暗示的理论。我以上举出的这许多书名也同样可以分解为两个部分:说出来的和没有说出来的。镜、光、河、海、花鬘、花族、苑、珠、林、楫等等,都是说出来的东西,实有的具体的东西。它们之所以被用来命书名,实际上与这些具体的东西无关,而只是利用它们所暗示的东西,也就是没有说出来的东西。镜、光喻明亮。河、海喻深广。花簇、花鬘喻花团锦簇。苑喻辽阔。珠喻光彩。林喻深邃。楫喻推动能力,如此等等,后者都是暗示的含义。这同我在上面讲的韵的理论不是完全一模一样吗!

至于为什么中印两国在这些方面完全相同,而与欧洲迥异,我目前还无法解释。我多年以来就考虑一个问题:从宏观方面来看,中印文化似同属于一个大体系,东方文化体系,与西方文化体系相抗衡。中印文化相同之处,有的出自互相学习,有的则不一定。兹事体大,目前只好先存而不论了。

1988年9月14日

**羡林案:**

此文付排后,接香港中文大学饶宗颐教授函。他对拙文提了几点意见,我觉得很有启发,现节录原信附在这里:“汉土‘神韵’一词,见于谢赫《古画品录》……似先取以论画,其实晋世品藻人物,屡用天韵、性韵、风韵一类词语。神韵亦然,本以论人,继以论画,复借以论诗耳。未知然否?”

## 注　释

〔1〕参阅敏泽:《中国文学理论批评史》,下,第891—897页。钱钟书:《谈艺

录》,1986年,第40—44页。

〔2〕钱钟书:《谈艺录》,第40—41页

〔3〕主要根据M.Winternitz.Geschichte der Indischen Litteratur,3.Bd.S.17—18;金克木:《古代印度文艺理论文选》,1980年,人民文学出版社,第13—15,52—75页,黄宝生:《印度古代文学》,1988年,知识出版社,第162—171页。

〔4〕金克木译文,《古代印度文艺理论文选》,第56页。

〔5〕现代西方兴起的诠释学的理论,有与此相通之处。这种理论主张,一部作品有许多层的意义:文字里的、文字外的、由声音引出的、与读者无声对话所引起的。我觉得可以拿来比较一下。

# 《关于神韵》一文的补遗

承蒙敏泽先生函告：钱钟书先生《管锥编》第四册，页 1361—1366，引宋范温《潜溪诗眼》关于韵的论述。此确为我所忽略，谨向敏泽先生致诚挚的谢意。

宋范温论韵的意见十分精彩，钟书先生的引伸更为神妙。范文原文较长，不能具引。我在这里扼要述其内容。

范文的重点在解释什么叫韵。他写道：

> ‘有余意之谓韵。’定观曰：‘余得之矣。盖尝闻之撞钟，大声已去，余音复来，悠扬宛转，声外之音，其是之谓矣。’余曰：‘子得其梗概而未得其详，且韵恶从生？’定观又不能答。予曰：‘盖生于有余。请为子毕其说’。

下面他讲到，“自三代秦汉，非声不言韵；舍声言韵，自晋人始；唐人言韵者，亦不多见，唯论书画者颇及之。”在这里，请读者参阅饶宗颐先生的十分精辟的意见。

范温接着谈到文章，他写道：

> 且以文章言之，有巧丽，有雄伟，有奇，有巧，有典，有富，有深，有稳，有清，有古。有此一者，则可以立于世而成名矣；然而一不备焉，不足以为韵，众善皆备而露才见长，亦不足以为韵。必也备众善而自韬晦，行于简易闲澹之中，而有深远无

> 穷之味，……测之而益深，究之而益来，其是之谓矣。其次一长有余，亦足以为韵；故巧丽者发之于平澹，奇伟者行之于简易，如此之类是也。自《论语》、《六经》，可以晓其辞，不可以名其美，皆自然有韵。左丘明、司马迁、班固之书，意多而语简，行于平夷，不自矜衒，而韵自胜，自曹、刘、沈、谢、徐、庾诸人，割据一奇，臻于极致，尽发其美，无复余蕴，皆难以韵与之。唯陶彭泽体兼众妙，不露锋芒，故曰：质而实绮，癯而实腴，初若散缓不收，反覆观之，乃得其奇处；夫绮而腴，与其奇处，韵之所从生，行乎质与癯而又若散缓不收者，韵于是乎成。……是以古今诗人，唯渊明最高，所谓出于有余者如此。

下面又谈到书法，不具引。最后，他说：

> 然则所谓韵者，亘古今，殆前贤秘惜不传，而留以待后之君子欤。

统观范温的议论，我觉得非常值得重视。钟书先生给了他极高的评价，是有道理的。我体会，范温所谓“有余”，就是有一些东西没有说出来，或者说不出来，只能意会，而不能言传。这就同印度的《韵光》的理论有近似之处，或者有了接触点。这一点非常值得我们注意。

钱钟书先生说：“范氏释‘韵’为‘声外’之‘余音’遗响，足征人物风貌与艺事风格之‘韵’，本取譬于声音之道，古印度品诗言‘韵’，假喻正同。”这些意见都非常好。但是，我仍然觉得，声音之韵与人物风貌以及书、画、诗、文等艺事之韵，何以相通？相通之处究竟何在？似乎还有必要从生理和心理的角度来进一步深入探讨。我用“和谐”来解释，聊备一说而已。

我还想强调一点。尽管中印在韵的方面有如此惊人相似之处,但是两国的思想方法仍有其差异。像印度那样的分析,我们是没有的。我们靠一些形象的东西来说明问题。

1989年3月19日

# 中印文化交流史

缺　页

# 目　　录

一　导言 …… 362
二　滥觞(汉朝以前) …… 366
(一)推测出来的起点 …… 366
(二)印度古书中关于中国的记载 …… 371
三　活跃(后汉三国　25—280年) …… 373
(一)物质文化方面的交流 …… 373
1. 中国的丝、纸、钢传入印度 …… 374
2. 印度物品传入中国 …… 379
(二)精神文化方面的交流　佛教的传入中国
——两种文化的撞击和吸收阶段 …… 381
四　鼎盛(两晋南北朝隋唐　265—907年)
——两种文化的改造和融合阶段 …… 393
(一)两晋南北朝(265—589年) …… 394
1. 佛教影响的继续扩大 …… 394
(1)竺法护 …… 395
(2)道安 …… 395
(3)鸠摩罗什 …… 396
(4)慧远 …… 398
(5)法显 …… 400

(6)竺道生 …… 405
(7)真谛 …… 406
2. 贸易活动和外交往来(交通年表) …… 407
(二)隋唐(581—907年)…… 409
1. 唐初中印交通年表 …… 410
2. 佛教交流达到最高点 …… 419
(1)玄奘 …… 419
(2)义净 …… 431
(3)密宗:善无畏、一行、金刚智、不空 …… 439
(4)慧超、悟空 …… 441
3. 外交往来和贸易活动 …… 442
(1)外交往来(年表) …… 442
(2)贸易活动 …… 443
(三)鼎盛时期宗教、外交及贸易活动带来的文化交流具体成果 …… 446
1. 印度→中国 …… 446
(1)文学 …… 446
(2)史学 …… 450
(3)音韵学 …… 451
(4)著述体裁 …… 452
(5)艺术 …… 452
(6)戏剧 …… 454
(7)天文历算 …… 455
(8)科学技术 …… 456
(9)医药 …… 456
(10)印度的杂技和幻术 …… 458
(11)印度物品传入中国 …… 458

2. 中国→印度 …… 459
(1)印刷术 …… 459
(2)造纸术 …… 459
(3)罗盘 …… 460
(4)火药 …… 460
(5)中国物品传入印度 …… 460
(6)佛教的倒流 …… 461
五 衰微(宋元 960—1368 年)
——两种文化的同化阶段 …… 463
(一)宋代(960—1297 年) …… 463
1. 宋初中印交通年表 …… 463
2. 北宋和摩伽陀与注辇的交通 …… 466
3. 继业 …… 466
4.《岭外代答》…… 468
5.《诸蕃志》…… 468
6. 南宋时居留印度的华侨 …… 469
7. 同化问题 …… 470
(1)禅宗 …… 470
(2)理学 …… 472
(二)元代(1206—1368 年) …… 472
1. 元代中印交通年表 …… 473
2. 印度人入仕中国 …… 477
3. 中印通商情况 …… 477
4. 文献 …… 479
(1)《岛夷志略》…… 480
(2)《大德南海志》…… 480
5. 印度佛教僧侣来华 …… 480

6. 文学方面的影响 …… 481
六 复苏(明 1368—1644年) …… 482
(一)复苏的内容与含义 …… 482
(二)明初中印交通的情况 …… 483
(三)郑和下西洋 …… 484
1. 马欢《瀛涯胜览》 …… 485
2. 费信《星槎胜览》 …… 486
3. 巩珍《西洋番国志》 …… 486
4.《郑和航海图》 …… 486
(1)第一次出使 …… 487
(2)第二次出使 …… 487
(3)第三次出使 …… 488
(4)第四次出使 …… 488
(5)第五次出使 …… 488
(6)第六次出使 …… 489
(7)第七次出使 …… 489
(四)出使的政治意义和经济意义 …… 489
(五)明初与孟加拉、古里、柯枝的交通 …… 494
(六)明代中叶的中印交通 …… 497
(七)文学和科技方面的相互影响 …… 498
(八)文献 …… 498
七 大转折(明末清初) …… 502
八 涓涓细流(清代、近代、现代 下限是1949年新中国建立) …… 505
(一)激流与涓涓细流 十七八世纪 …… 505
(二)暂时的复苏 十九世纪 …… 508
1. 前半的情况 …… 509

(1)谢清高《海录》 …… 509
(2)陈继畲《瀛环志略》 …… 511
(3)魏源《海国图志》 …… 511
2. 后半的情况 …… 514
(1)王芝《渔瀛胪志》 …… 516
(2)王韬《弢园文录补编》 …… 516
(3)黄楙材《印度札记》 …… 517
(4)邹代钧《西征纪程》 …… 517
(5)薛福成《出使英法义比四国日记》《续刻》《庸庵海外文编》…… 517
(6)郑观应《盛世危言》 …… 519
(7)龚柴《五洲图考》 …… 520
(8)载振《英轺日记》 …… 520
(三)二十世纪前半中印友谊的表现…… 521
1. 孙中山 …… 521
2. 章炳麟(苏曼殊附) …… 522
3. 康有为 …… 525
4. 梁启超 …… 526
5. 鲁迅 …… 527
6. 甘地 …… 528
7. 泰戈尔 …… 528
**九 结束语**…… 531
注 释…… 532

# 一　导言

中印文化交流史，这确是一个大题；但是，即使给了我十二万字的篇幅，我这一本书也只能小做。

我半生搜集有关中印文化交流的资料，至今我写的笔记和纸片，说是积稿盈尺，那还是不够的，比盈尺还要多。我曾零零碎碎写过一些文章，已经集成了一本《中印文化关系史论文集》(1982年，三联)。在这一本集子之外，还有不少单篇的论文，数量相当可观。我原本想写一部完整的《中印文化关系史》。但羁于杂事，因循未果，至今心中耿耿。1986年，应周一良教授之邀，写了一篇《中印智慧的汇流》，虽也有将近四万字，但并未能畅所欲言，又限于时间，写得比较粗糙了草，歉愧之感，时来袭我。现在又有了《神州文化集成》这样一个机会；但是，杂事越来越多，年龄越来越大，现在动笔写起来，仍然有不少困难。我只有在杂务蝟集中挤出时间，尽上我现在还能调动起来的力量，在限定的篇幅内，戴着枷锁跳舞一场。倘若天假我以长年，在若干年以后，把我手头必须完成的工作做完以后，我还要尝试着写一部《中印文化关系史》的——但这是以后的事，目前暂且不谈吧。

现在仍然谈正在动手写的《中印文化交流史》。在进入本文以前，我想首先谈几个抽象的原则问题。了解了这些原则问题，对了解本书会有很大的好处。

首先我想谈一谈文化交流的意义。

中印两国同立国于亚洲大陆，天造地设，成为邻国。从全部人

类历史来看,人类总共创造出来了四个大的文化体系,而中印各居其一,可以说是占人类文化宝库的一半,这是一件了不起的事实。印度河和恒河孕育出来了印度文化,影响了南亚、东南亚以及这以外的广大地区。黄河和长江孕育出来的华夏文化,影响了东亚、东南亚以及这以外的地区。两个文化各自形成了自己的文化圈,对人类文化做出了积极的贡献。两大文化圈之间又是互相影响,交光互影,促进了彼此文化的发展。我们甚至可以这样说,如果中印两国之间没有文化交流——这当然是绝对不可能的,而且也是无法想象的——,那么两国文化的发展就可能不是今天这个样子。

由此看来,我们文化交流的意义可谓极大极大了。

现在再谈一谈文化交流的特点。

特点多得很。如果用子丑寅卯甲乙丙丁的方式来计算,那就会极端烦琐而不得要领。我现在提纲挈领地提出两点以概其余,这就是时间长、方面广。谈到时间,我们两国文化交流的历史究竟有多长?现在还不能完全说得清楚,有文字记载的至少有两千年;在这之前就难说了。至于方面,虽说容易说清楚,但也非轻而易举。在精神文明和物质文明两个方面,都有所交流,上至天文、地理,下至语言和日常生活,中间文学、艺术、哲学、宗教、科学、技术,等等,等等,在很多方面,无不打上了交流的烙印。在全世界民族之林中,像中印两大民族文化交流这样地密切、广阔,即使不是绝无仅有,至少也算是难能可贵了。

最后,我再谈一谈交流的规律。

世界文化是世界上各个国家和民族共同创造的。有人主张世界文化一元起源论,是站不住脚的。在历史上和现在,世界上的国家和民族林林总总,幅员有大有小,历史有长有短,人口有众有寡,资源有瘠有富,但是无不对人类文化做出了或大或小的贡献。有了文化,必有交流,接受者与给予者有时候难解难分,所有国家和

民族都同时身兼二重身份。投桃报李,人类文化从而日益发扬光大,人类社会从而日益前进不停。这是交流规律中最重要的规律,是其他所有规律之本。

谈到其他规律,我们首先要区分物质文化的交流和精神文化的交流,这二者的规律是完全不一样的。物质的东西,交流比较简单。比如动、植、矿物等,以及科技的制造与发明,就像中国的蚕、丝、纸、火药、罗盘针、印刷术等等。别的国家和民族,一接触到这些东西,觉得很有用,很方便,用不着多少深思熟虑,也用不着什么探讨研究,立即加以引用,久而久之,仿佛就成了自己的东西,仿佛天造地设,有点数典忘祖了。中国接受外来的这一类的东西,从几千年前一直到今,层出不穷,风起云涌,见怪不怪习以为常了。我们"菜篮子"里许多不可须臾离的菜,什么西红柿、菠菜、胡萝卜、土豆、圆白菜、洋葱等等,数也数不完,谁还会想到这是"舶来品"呢?至于最近几年兴起的肯德基烤鸡、皮萨饼、可口可乐等等,正在方兴未艾。我想,只有像我这样的书呆子才想到,这就是活生生的文化的交流,一般老百姓就只有大快朵颐了。

谈到精神文化的交流,则情况就复杂得多,规律也复杂得多了。根据我个人的看法,两种陌生的文化一旦交流,一般说来,至少要经过五个阶段:撞击——吸收——改造——融合——同化。由于各国情况不同,一个阶段同下一个阶段之间的交替关系,有时候并不十分明显,界限难以截然划清,还可能有两个阶段混淆在一起以致泾渭难分的情况。但是,总起来说,五个阶段说是能够成立的。特别是在中印文化交流史上,这五个阶段,尽管难免有的地方有交光互影的情况,大体轮廓是比较清楚的。我在下面的叙述中就是按这五个阶段来划分的,我在这里当然讲的是历史事实,而不是空洞的理论。

还有一件事我必须在这里提一下。这与一般的交流规律稍有

距离,但谈到中国和印度两国的文化交流,它似乎又是交流规律中不可缺少的一部分,不能不加以重视。什么问题呢?就是一些学者们往往提到的单向流动或双向交流的问题。

我在很多地方都提到过,既然是“交流”,当然是双向的。为什么又有所谓“单向流动”呢?这个词儿是几个印度朋友创造的,英文是 one-way traffic,意思是,在中国解放以前,印度文化单方面地向中国流动,是中国学习印度。到了解放以后,中国的新文化又一个劲地流向印度,是印度学习中国。事情当然不是这个样子。从表面上来看,在两千年的长时间内,随着印度佛教的输入,印度的许多东西大量涌入中国,其影响既深且广,至今不衰。然而中国文化对印度怎样呢?其影响微乎其微,似乎在若有若无之间,因而在许多人心目中,中印文化交流就成了单向流动了。但是,倘一深入研究,则立刻会见其不然。对待历史的态度,中印两国迥乎不同。马克思甚至说,印度古代没有历史,因此中国文化在印度几乎是无案可查。我相信,在将来中印双方的学者都在这方面努力探讨之后,情况将会逐渐大白于天下的。我在这方面做了一些研究工作,在下面,我将在适当的地方加以叙述,也算是弥补一下这方面的缺憾吧。

# 二 滥觞
## （汉朝以前）

文化交流是人类的一种集体活动。既是活动，必有一个时间上的起点。然而中印文化交流的起点则是“难言也”，谁也说不清楚。

### （一）推测出来的起点

起点说不出来，又非说不行。汉朝以前，根本没有可靠的文字记载。目前，我只能进行推测。谈到推测，我只有三条路可走：一是乞灵于考古；二是求助于天文；三是探索于神话。所有这三者都发生在渺茫的远古，除了极少数的考古资料外，古籍多荒诞难稽。我们只能暂时依靠这些东西，探索有心，苛求无方，这是我们唯一的出路了。

就考古而言，近世以来，印度以及英国等国的考古工作者，在属于今天印度和巴基斯坦疆域内的印度河流域，以及几个邻近的地区，进行了考古发掘，取得了辉煌的成绩，照亮了印度古代史，以及古代东西交通史、民族迁移史等等。研究成果至今还远远没有完全整理和发表。最重要的问题是文字还没有读通。与中印文化交流史有关的是在 Harappa 和 Mohenjodaro 等地出土的彩陶，这些彩陶在花纹等方面与中国甘肃出土的史前彩陶，有一些相似或共同之处。因此，学者们就推断，它们之间可能有传授或互相学习模

仿的关系。

至于天文,则两者间的传授关系,较之考古,确凿可靠得多。我举二十八个宿做一个例子。把汉文和梵文并列起来,原数码写在前面:

| | 汉文 | | 梵文 |
|---|---|---|---|
| 1 | 角 | 12 | citrā |
| 2 | 亢 | 13 | svātī |
| 3 | 氐 | 14 | viśakhā |
| 4 | 房 | 15 | anurādhā |
| 5 | 心 | 16 | jyeṣṭhā |
| 6 | 尾 | 17 | mūla |
| 7 | 箕 | 18 | pūrva – ṣāḍhā |
| 8 | 斗 | 19 | uttarā – ṣaḍhā |
| 9 | 牛 | 20 | abhijit[1] |
| 10 | 女 | 21 | śravaṇa |
| 11 | 虚 | 22 | śravṛṣṭhā |
| 12 | 危 | 23 | śatabhiṣaj |
| 13 | 室 | 24 | pūrva – bhadrapadā |
| 14 | 壁 | 25 | uttara – bhadrapadā |
| 15 | 奎 | 26 | revatī |
| 16 | 娄 | 27 | āśvanī |
| 17 | 胃 | 28 | bharaṇī |
| 18 | 昴 | 1 | hṛttikā |
| 19 | 毕 | 2 | rohiṇī |
| 20 | 觜 | 3 | mṛgaśiras |
| 21 | 参 | 4 | ārdrā |
| 22 | 井 | 5 | punarvasu |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 23 | 鬼 | 6 | puṣya |
| 24 | 柳 | 7 | āśleṣā |
| 25 | 星 | 8 | maghā |
| 26 | 张 | 9 | pūrva – phālgunī |
| 27 | 翼 | 10 | uttara – phalgunī |
| 28 | 轸 | 11 | hastā |

汉文和梵文的数码顺序稍有不同。这个问题我在这里不去讨论。总的数目，28 对 28，是完全一样的。其间的渊源关系一目了然。我们关心的问题是，究竟谁影响了谁？在这方面，一百多年以来，中外学者的意见是有分歧的。Biot 主张起源于中国[2]。A. Weber 反驳 Biot 的学说，主张起源于印度[3]。Hommel 倡巴比伦起源说[4]。Ginzel 也主张起源于巴比伦。[5]到了 1894 年，A. Weber 忽然一反前说，也成了巴比伦派。似乎巴比伦说已成定论。实际上，巴比伦说是当时最时髦却又是昙花一现的东西，有如堂吉诃德向风车挑战，不过捕风捉影而已。

到了晚些时候，中国学者竺可桢和日本学者新城新藏，重新探讨了这个问题，他们两位的结论完全一致。竺可桢只是顺便提到（见《科学通报》），似乎还没有专文论述。我现在极简要地谈一谈新城新藏的主要论点[6]。就二十八宿 这个分法的原有目的来说，它选择的星象应当近于月道，即应取黄道赤道附近的星象。然而印度二十八宿却含有大角（Arcturus）、织女（Vega）、牵牛（Altair，中国名河鼓）。这些星象距黄道赤道颇远，这是很值得注意的。中国二十八宿原来也包括这些星象，以后大概经过一次整理，代之以黄道赤道附近的星象，就是以角代大角，并且以之为二十八宿的起点；以须女代织女；对于牵牛，把它的代用者改为牵牛，而把原有的牵牛改为河

鼓。印度却把没有整理前的二十八宿输入本国，忘记了原来的意义，仅用于星占。所以北斗与牵牛、织女对印度虽然毫无意义，也被传入。由此可见，二十八宿起源于中国，然后传入印度，时代大概是在周初。(《中国上古天文》,页 24)。

最后我再谈一点神话和民间传说。

印度人民是极其富于幻想的民族，他们创造的寓言、童话、小故事等等，流布世界。我现在只举一个例子。这个例子见于许多书中，我从玄奘《大唐西域记》卷七中引一个：

> 劫初时，于此林野有狐、兔、猨，异类相悦。时天帝释欲验修菩萨行者，降灵应化为一老夫，谓三兽曰："二三子善安隐乎？无惊惧耶？"曰："涉丰草，游茂林，异类同欢，既安且乐。"老夫曰："闻二三子情厚意密，忘其老弊，故此远寻。今正饥乏，何以馈食？"曰："幸少留此，我躬驰访。"于是同心虚己，分路营求。狐沿水滨衔一鲜鲤，猨于林树采异花果，俱来至止，同进老夫。唯兔空还，游跃左右。老夫谓曰："以吾观之，尔曹未和。猨狐同志，各能役心，唯兔空反，独无相馈。以此言之，诚可知也。"兔闻讥议，谓狐、猨曰："多聚樵苏，方有所作。"狐猨竞驰，衔草曳木，既已蕴崇，猛焰将炽。兔曰："仁者，我身卑劣，所求难遂。敢以微躬，充此一餐！"辞毕入火，寻即致死。是时老夫复帝释身，除烬收骸，伤叹良久，谓狐、猨曰："一何至此！吾感其心，不泯其迹，寄之月轮，传乎后世。"故彼咸言，月中之兔自斯而有。

大家知道，中国也有月中有兔的说法。这个说法来源于何处呢？根据这个故事在印度起源之古、传布之广、典籍中记载之多，

说它起源于印度，是比较合理的。

中国古书上也有很多月中有兔的记载。其中最早的当推屈原（约生于公元前343年）的《天问》，里面有这样一句话：

而顾菟在腹。

后来注者几乎都把“顾菟”解释为兔子。近代学者闻一多先生独辟蹊径，解释为“蟾蜍”，[7]我个人认为是独到的见解，能够站得住脚的。不过屈原《天问》以后的许多中国古代典籍中有大量月中有兔的说法。我举几个简单的例子。宋谢庄《月赋》：

擅扶光于东沼，嗣若英于西冥。
引元兔于帝室，集素娥于后庭。

梁简文帝《水月》：

非关顾菟没，岂是桂枝扶？

刘孝绰《林下映月》：

攒柯半玉蟾，裛叶彰金兔

李白《把酒问月》：

白兔捣药秋复春。

杜甫《八月十五夜月》：

此时瞻白兔,直欲数秋毫。

这样的诗句举不胜举,我也就不再举了。至于中国民间千百年来相信月兔的故事,南北皆同,更无须再举什么例证了。[8]

## (二)印度古书中关于中国的记载

印度古代对中国是颇为了解的。印度古书上对中国有记载。至于这些书"古"到什么程度,由于印度古代历史概念差,每一部书的成书年代都有问题。蜚声世界的两大史诗的完成时间,学者间意见相差极大。用今天的科学方法来探讨,这两部书的成书年代也长达六七百年之久。因此,我在这里举例子,只能笼统地称之为"古"代,详细年代则无论如何也是谈不出来的了。

先说《摩诃婆罗多》。这一部史诗中有很多地方提到中国(Cīna)。我想,我在这里必须先把 Cīna 这个字的来源问题做一点交待,否则举的例子就会失掉意义。这个字的汉译很多,其中最流行为大家所熟知的是"支那",一看就知道是音译。但是汉文原文是什么呢?迄今众说纷纭,莫衷一是。我个人,还有其他一些中外学者,比较同意法国学者伯希和的意见。他认为这个字来自中国的"秦"字,但是比秦始皇统一中国时间要早一些,总在公元前 3 世纪中叶以前。有了这个时间的界定,这个字的出现对印度古代了解中国,在时间上就比较有把握了。

在《摩诃婆罗多》中,Cīna 这个字多次出现,多半同其他一些民族的名字联系在一起,比如 Kirāta, Hūna, Tukhara 等等,这些民族,征诸史籍,赫然具在。至于他们都是什么人?因为与我现在要讨论的问题无关,我在这里就不详细讨论了。在另一部大史诗《罗摩

衍那》中,Cīna 这个字同样多次出现。除了这两部大史诗以外,在其他古代印度的重要典籍中,我们也同样能够找到 Cīna 或 Mahācīna 这样的字样。在著名的《摩奴法论》第十章中也讲到了 Cīna,联系在一起提到的民族有 Pauṇḍaraka, Draviḍa, Kamboja, Yavana, Śaka, Pārada, Pahlava, Kirāta, Darada, Khaśa 等等。[44]这些民族也都能在史籍中找到。有趣的是 Cīna 在这里被看做是刹帝利种姓。在其他一些佛典中,比如 Milindapañha, Lalitavistara 等等,也都提到中国人,因为这些书成书年代还没有研究得十分清楚,我就不再引用了。

总之,以上这些例子就足以说明,印度古代人民是颇为熟悉他们的老朋友中国人的。中印两国的友好的文化交流的关系真可以说是源远流长了。

# 三 活跃

## （后汉三国 25—280年）

我们现在进入了有可靠的实物和文字记载的时期。两国的文化交流从而活跃起来了。

我想分两部分来叙述：一是物质文化方面的交流，一是精神文化方面的交流。

### （一）物质文化方面的交流

时间已经到了汉代。我觉得有必要在这里先谈一谈中国汉代正史中有关印度的记载，这毕竟是中印关系有正式记载的开始。

首先当然是《史记》。在本书卷一一六《西南夷列传》中，司马迁讲到在公元前137——138年奉武帝命出使西域的张骞在大夏(Bactria)看到了中国蜀布和邛竹杖，他问是从哪里来的？大夏国人说：

> 从东南身毒国可数千里，得蜀贾人市。或闻邛西可二千里有身毒国。

同书卷一二三《大宛列传》有几乎完全相同的记载，用不着再引用。"身毒国"就是印度。可见至晚在公元前2世纪，中国四川的产品已经传到了印度。这是中印文化交流可靠的证据，十分值得重视。

《前汉书》卷九五《西南夷两粤朝鲜传》,抄袭了《史记·西南夷列传》的文字,只有词句上做了几处无关重要的修改。可是班固显然对印度情况有了更多的了解。他在书里讲到罽宾,也就是克什米尔。《前汉书》卷九六《西域传》讲到罽宾国的情况,气候、出产、手工艺、金银币等等,以及罽宾与汉朝的关系,都讲到了。产品中有珠玑、珊瑚、虎魄、璧流离等等,有的下面还要谈到。本书卷二八下《地理志》下有一段有名的关于古代中印以及其他国家交通的记载,受到中外学者极端的重视,讨论其中地名的文章连篇累牍,至今也还没有大家一致同意的结论。其中地名之一的"黄支国",绝大多数学者认为就是印度的建志补罗,也就是位于印度东海岸的康契普腊姆(Conjevaram)。这是中印古代海路交通可靠的证据。

到了宋范晔的《后汉书》卷一一八《西域传》,特别为天竺(印度)立了一个传。里面对印度各方面的情况描写得相当具体。可见此时中国人对印度的了解程度,已大大增加。但此是后话,这里暂且不提了。

在物质文化方面的交流这个题目下,我想分几个小题目来谈。

### 1. 中国的丝、纸、钢传入印度

首先谈丝。

古今中外的人士都知道,丝是中国古代人民最伟大的发现之一。发现的历史却湮而不彰。传说,最早发现丝的人是黄帝的妃子嫘祖(公元前2000多年)。这恐怕只是传说,不大可能是历史事实。中国考古工作者在西阴村发掘出来了一个蚕茧,足证中国在石器时代已有蚕丝了。《书经·禹贡》记载着,许多州都产丝,可见蚕丝在中国传布之广。

这样奇妙的东西传出国去,是很自然的事情。公元前400年左右的一位希腊作家Ctesias在他的著作里谈到Seres人,说这种人

长得很高,有十三肘,寿命很长,能活二百多岁,指的就是中国人。据学者们的意见,这个字的来源就是汉文的“丝”字,所以它也有“丝”的意思。以后罗马的许多诗人和作家也都这样称呼中国人。他们普遍地认为,丝是从树叶子里抽出来的。只有个别的人知道丝是从一种虫子身上产生出来的。

中国的丝传入罗马帝国,在那里为朝廷和贵族所珍视。从输入的丝中收的税数目也极可观,这些情况因为同我要谈的主题无关,我就不再谈了。现在谈中国丝输入印度的情况。

中国的丝既然能够输入万里以外的罗马帝国,必然也会输入中国的邻国印度,这是非常自然的事情。输入的道路就是闻名全世界的所谓“丝绸之路”。在世界史上,在世界人民文化交流史上,这一条道路的重要意义,无论如何评价,也是不会过高的。这一条“丝绸之路”并不是简简单单一条路,而是路线颇多,分歧不少。我们无法详细叙述。我只着重指出,这一条路也通到了印度,在一千多年的长时间内,它是中印文化交流的干线。此外还有通过西藏的路,还有川、滇、缅、印路等等,在陆路方面,也都起过重要的作用。陆路之外,当然还有海路。所有这些路,都随着时代的不同而有变化,时通时阻,变幻不定。在这样长的时间内,在这样辽阔的土地上,这样的变幻是完全不可避免的,我在这里也就不再讨论了。

总之,中国的丝通过“丝绸之路”也传到了印度。中印古书上有很多记载,我在这里只举印度一部古书。这就是 Kauṭalya 的《政事论》(Arthaśāstra)。关于这一部书的真伪问题,产生的时间问题,学者间有激烈的争论,这里不是讨论这样问题的地方,我不去管它。有的学者认为这是写于公元前 4 世纪的一部书,我姑从其说,从其中引用一句话:

Kauśeyaṃ cīnapaṭṭāśca cīnabhūmijāḥ
"丝(憍奢耶)及丝衣产于支那国"

"憍奢耶"，玄奘在《大唐西域记》卷二说："憍奢耶者，野蚕丝也。"此字往往泛指蚕丝，不一定就是野蚕丝。不管怎样，中国丝在这样早的时代就已经传入印度，却是一个无法否定的历史事实。玄奘又说："其所服者，谓憍奢耶衣及氎布等。"可见中国丝衣已经在印度人民的服饰中占了重要的地位。

从语言上来看，古代印度人民对丝是有正确了解的。"丝"字在梵文中有许多表示方法，比如 Kīṭaja，kṛmija，kīṭasūtra，kīṭajasūtra，kṛmijasūtra，kīṭatantu，kīṭakośa，kīṭakoṣa，kīṭakoṣaja，kṛmikoṣaja，kauśeya，kauṣeya 等等，kīta 和 kṛmi 的意思是"虫子"，ja 的意思是"产生"。可见印度人民知道丝是虫子产生出来的，比起西方古代一些人高明多了。

中国蚕丝通过丝绸之路西传，并不顺利的。我举一个例子来说明一下。《大唐西域记》卷十二瞿萨旦那国(于阗)说：

> 昔者此国未知桑蚕，闻东国有也。命使以求。时东国君秘而不赐，严敕关防，无令桑蚕种出也。瞿萨旦那王乃卑辞下礼，求婚东国。国君有怀远之志，遂允其请。瞿萨旦那王命使迎妇，而诫曰："尔致辞东国君女，我国素无丝绵桑蚕之种，可以持来，自为裳服。"女闻其言，密求其种，以桑蚕之子，置帽絮中。既至关防，主者遍索，唯王女帽不敢以验。遂入瞿萨旦那国，止麻射伽蓝故地，方备仪礼，奉迎入宫，以桑蚕种留于此地。阳春告始，乃植其桑。蚕月既临，复事采养。

中国的桑蚕费了这样多的周折，才传出国去。《大唐西域记》讲的

虽然只像一个传说，但其背后必有历史事实，这一点是可以肯定的。至于丝是怎样传入印度，目前还不知道。反正印度丝是从中国传入的这个历史事实，是千真万确的，传入细节可以存而不论了。[9]

现在再谈纸。

纸是中国人民伟大发明之一，传遍了世界，也传到了印度。

古代印度是没有纸的，书写也兴起得比较晚。书写兴起以后，书写资料最常见的是白桦树皮，梵文叫 bhūrja 。11 世纪的阿拉伯旅行家贝鲁尼(Alberuni) 在他的游记里还提到这种桦树皮。现在伦敦、牛津、浦那、维也纳、柏林等地的图书馆或博物馆里还保存着大量的桦树皮写本。此外，也用大叶棕榈树(tāḍa-tāla)来书写。Tāla 音译为“多罗”。这个字与另一个字“贝多罗”毫无联系。“贝多罗”的梵文原文是 pattra，原义是“树叶子”，后来才逐渐演变成为“用来书写的树叶子”。我们常常讲的“贝叶经”中的“贝”字就是“贝多罗”的缩写。把“多罗”与“贝多罗”弄混，是个错误。

在中国，相传造纸的人是汉代的蔡伦(公元 105 年)，这是有历史根据的，不能否认。但是在蔡伦之前，中国已经有了用植物纤维造纸的经验，同样也不能否认。大概蔡伦在总结前人经验的基础上，在技术上做了某一些改进。所以发明造纸术这一顶桂冠就戴到他头上了。纸的起源是一个异常复杂的问题，我在这里不再讨论。对于“灞桥纸”算不算纸的问题，学者也有意见分歧，我在这里也不去分析。纸是中国人的发明创造，这一个结论是无论如何也否定不掉的。只有个别的人，企图标新立异，但是既无历史资料，又无考古发掘的成品，缺乏谨严的科学态度，我们置之不理可矣。[10]

中国纸沿着丝绸之路向西方(其中包括印度)传播的轨迹，昭

然可见。近百年来的考古发掘工作，获得了大量的实物。传入印度以后的使用情况，我们不甚了了。因为使用起来比较方便，逐渐取代贝叶，是很自然的事情，只是还缺少文献记载。从语言方面，我们能找到证据。传说是唐代高僧义净（公元 7 世纪）所撰写的《梵语千字文》中有“纸”的梵文词儿：kākali，附《梵唐消息》：śaya。唐礼言集《梵语杂名》作 kākari. kākali，kakari，同阿拉伯文和波斯文相同，这里不谈。śaya，汉译“舍也”，这个字却很值得注意。有的学者主张，这个字就是汉文“纸”的音译。我个人认为，这个主张是有道理的。

总之，中国的纸传到了印度，甚至可能连这一个字都传了过去。纸在传播文化中起多么巨大的作用，不用解释，也会明白了。

最后谈钢。

中国古代开始使用铁的时代，不是最早。《禹贡》说：“梁州，厥贡璆铁银镂”，不但有“铁”，而且有“钢”（镂）。但是《禹贡》的成书年代是有问题的，因此不足为凭。甲骨卜辞中没有“铁”字，在殷墟考古发掘中也没有找到铁器。可见殷代中国还没有铁。“铁”字古代又写作“銕”，有人就主张，铁是从“夷”人那里拿来的。但是，《说文》：“铁，从夷”，段注：按“夷”盖“弟”之讹也。我不是古文字专家，没有能力和兴趣探讨这些问题。

历史学家一般的意见是，在中国春秋时代（公元前 770—476 年）已经有了铁，战国时代（公元前 476—221 年）已经有了钢，楚韩两国的冶铁技术更是特别高明。当时很多地方能够用钢制造宝剑，干将莫邪是众所周知的。到了西汉时代，中国的炼钢技术大有提高，许多人因冶铁而致富；不但在国内是如此，而且中国的钢铁，可能也有冶炼技术，还传到了国外。《史记·大宛传》说：“自大宛以西至安息……其他皆无丝漆，不知铸铁器。及汉使亡卒降，教铸作

他兵器。”如果认为中国史籍权威性还不够，我再引用一本古代西方的著作，这就是 Secundus C. Plinius（公元后 23——79 年），所谓老 Pliny 的《博物卷》（Historial Naturalis）。其中讲到“中国的铁”（Serico ferro）。大家倾向于承认这可能是“钢”。不管怎样，在公元后一世纪时中国的钢铁已经传入罗马。这与《史记·大宛传》的记载是完全吻合的。中国的钢铁既然能传至大宛（Farghana，今天苏联乌兹别克一带），传至罗马，那么传到印度去也自是意中事了。

事实也正是这个样子。我还是从语言上来解这个问题。梵文中有许多字都有“铁”的意思，比如 sāraloha（意思是“钢”），tīkṣṇāyasa，tīkṣṇaloha，piṇḍāyasa，citrāyasa，śastrakąa，lokasāra（钢），loka，ayasa，cīnaja 等等。前面的那一些字我不讨论。最后一个字 Cīnaja 却是对我要谈的问题至关重要，因为这个字的意思是“中国产”，这个字有多种含义，“钢”是其中之一。这就说明，尽管古代印度有钢铁生产，而且印度生产的钢铁还输出国外，在古代颇有一些名气；但是，“中国产”的钢在某一个时期某一个地区曾输入印度，这是无法否认的事实。如果这个语言证据还不够的话，我还可以举出其他证据。约生于公元后 820—830 之间的阿拉伯地理学家 Ibn Kurdadhbah 在他的游记里提到中国的钢铁、磁器和大米。可见一直到九世纪中叶以后中国的钢铁还是能够同磁器相提并论的著名产品。另一位阿拉伯地理学家 Ibn Muhdhih（约生于公元后 941 年左右），在克什米尔看到一座观象台，是用中国钢铁造成的，永远不会摧毁。这个例子足以说明中国钢铁确实传入印度。我必须补充一句：传入时间决不会就是公元后 10 世纪，恐怕要早得多。

## 2. 印度物品传入中国

印度物品传入中国，根据种种迹象，大概在汉代以前就已经有了。但是目前我还没有实物可资佐证，暂时无从谈起。

到了汉代，中国典籍有了一些零星的记载。这些典籍，既有正史，也有所谓“伪书”，“伪书”并非毫无价值，只不过是托名古人，年代前移而已。只要使用得当，史料价值还是有一些的。

我先引正史，首先是《前汉书》本书卷九六上说：

> （罽宾国）有金银铜锡，以为器。市列，以金银为钱，文为骑马，幕为人面。出封牛、水牛、象、大狗、沐猴、孔爵、珠玑、珊瑚、虎珀、璧流离。

这些东西中，有一些见于中国，特别是“璧流离”。此文梵文原文是 Vaiḍūrya，俗语是 velūiya，巴利文是 veḷuriya，等等。汉文“璧琉离”，显然是这个字的音译，其他的译法还多得很，无需一一列举。此字后来进入汉语的词汇中，今天的“琉璃”就是。

《前汉书》卷二八下说：

> （黄支国）户口多，多异物。自武帝以来，皆献见。有译长属黄门，与应募者俱入海，市明珠、璧流离、奇石、异物。赍黄金、杂缯而往。所至国皆禀食为耦。蛮夷贾船，转送致之。

这里又提到“璧流离”，而且明说中国以黄金和丝织品去换。璧流离之入中国，是丝毫无可怀疑的了。

举了正史，我再举一部“伪书”。《西京杂记》说：

> 武帝时，身毒国献连环羁，皆以白玉作之，玛瑙石为勒，白光琉璃鞍。鞍在暗室中，常照十余丈如昼日。自是长安始盛饰鞍马。

这不必实有其事,但也决非完全捕风捉影。

总之,印度在汉代传入中国的物品,必不在少数,连动、植物都有不少。限于篇幅,我在这里不再细谈了。

## (二)精神文化方面的交流

## 佛教的传入中国

### ——两种文化的撞击和吸收阶段

印度佛教兴起于公元前6—5世纪,佛祖释迦牟尼生存时代约与中国的孔子相同。最初佛教规模比较小,以后逐渐扩大,而且向国外传播。也传到了中国。

佛教传入中国,是东方文化史上,甚至世界文化史上的一件大事。其意义无论怎样评价,也是不会过高的。佛教不但影响了中国文化的发展,而且由中国传入朝鲜和日本,也影响了那里的文化发展,以及社会风俗习惯。佛教至今还是东方千百万人所崇信的宗教。如果没有佛教的输入,东方以及东南亚南亚国家今天的文化是什么样子,社会风俗习惯是什么样子,简直无法想象。

至于佛教究竟是怎样传入中国的?什么时候传入中国的?现在还无法说得很确切,很清楚。这是一个异常复杂的学术问题,学者关于这个问题的著作连篇累牍,大家在各个方面都同意的结论,也还没有,我在这里存而不论。如有兴趣,可参阅汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》,以及梁启超、任继愈诸位先生众多的论文和专著。

至于佛教是怎样传进来的?传进来的道路又是什么?这些都是极端复杂的问题,我在这里不能详细讨论,我只能大体讲一个轮廓,着重讲一讲我自己对这个问题多年以来探讨的结果,以求教于高明。

我觉得有必要先讲一个相当有趣的看法,以资谈助。日本学者藤田丰八有一个见解,他先引《史记·秦始皇本纪》里的一句话:

> 禁不得祠明星出西方。

他认为"不得"就是梵文 Buddha(一般音译为"佛陀")的音译,这句话的意思是秦始皇禁佛陀的庙,或者对佛陀的祭祀。结论是印度佛教在秦始皇(公元前 246—209 年)时代已经传入中国。这当然只能算是一个笑话。想不到中国有一位学者在各不相谋的情况下,也提出了同样的主张。尽管是"英雄所见略同",但同样贻笑士林。因为许多学者都指出来过,像"禁不得什么什么"这样的句子在当时是颇为习见的,决不会是什么另外的解释。

闲言少叙,书归正传。在佛教传入中国这个问题上,最习见的说法是汉明帝(公元后 58—76 年)永平求法。这个说法最早见于《牟子理惑论》等书。《理惑论》说:

> 昔孝明皇帝梦见神人,身有日光,飞在殿前,欣然悦之。明日,博问群臣:此为何神?有通人傅毅曰:"臣闻天竺有得道者,号之曰'佛',飞行虚谷,身有日光,殆将其神也。"于是上悟,遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人,于大月支写佛经四十二章,藏在兰台石室第十四间。时于洛阳城西雍门外起佛寺。(下略)

所谓"永平求法",大体上就是这个样子。《理惑论》里没有提到摄摩腾、竺法兰的名字,也没有"白马寺"这个名字。这几个名字都是较晚在别的书中出现的。研究中国佛教史的学者们大都认为,这

个说法，尽管流传甚广，却是靠不住的。佛教传入中国从种种迹象来看，肯定早于汉明帝。

但是，这个说法就一点历史事实都没有吗？根据我自己最近几十年来的研究与考虑，我觉得，其中确有一点十分有价值的内容或者暗示。我是专门研究所谓“混合梵语”或“佛教梵语”的，对古代中亚（中国的新疆是其中一部分）的民族语言，比如吐火罗语 A 和 B，也稍有所涉猎。在探讨佛教梵语本身语言特点之外，时常涉及印度佛教在国内传布的问题。在这方面，在我的比较多的论文中，有两篇与这个问题有关，一篇是 1947 年写的《浮屠与佛》[11]，一篇是 1989 年写的《再论浮屠与佛》[12]。文长不具引。我只将我的推论方式和研究结论在这里简要地介绍一下。

在这里，关键是“浮屠”与“佛”这两个词儿。“浮屠”是梵文 Buddha 的音译，对此学者们毫无意见分歧 。至于“佛”，则问题颇多。流行的意见是“佛”是 Buddha 另一个音译“佛陀”的缩写。但是，这个意见是有问题的。汤用彤先生指出“汉代称佛为浮屠”，这应该怎样来解释呢？为了方便起见，我把梵文 Buddha 这个字在不同语言中的表现形式列表如下：

大夏文　bodo，boddo，boudo

吐火罗文　pät，pud，pūd

拜火教经典的中古波斯文（巴利维文）bwt

摩尼教安息文　bwt/but/

摩尼教粟特文　bwty，pwtyy

佛教粟特文　pwt

回鹘文　but，bur

达利文　bot

上面这个表中的字可以明显地分为两组：大夏文为一组；其余的中亚古代民族语言为一组。第一组大夏文的 bodo，boddo，boudo 与汉

文音译的“浮屠”完全对应;而其余的则又同汉文音译的“佛”完全对应。可见“佛”字决不是“佛陀”的缩写,而是另有来源。从梵文 Buddha 这个字的汉文音译来看,佛教从印度向中国传布,共有两条途径:

(1)印度→大夏(大月支)→中国

Buddha→Bodo,Boddo,Boudo→浮屠

(2)印度→中亚新疆小国→中国

Buddha→But 等→佛

《理惑论》中说,中国派人到大月支去写佛经四十二章,当时的大月支这个游牧民族正居住在大夏。《理惑论》这一句话是符合历史事实的,汉代之所以称佛为“浮屠”,也完全可以得到满意的解释。总之,印度佛教不是直接传入中国的,途径有两条,时间有先后。最早的是通过大夏,以后是通过中亚某些古代民族,吐火罗人最有可能。

我这个看法,颇得到一些同行们的赞赏。

总之,佛教就这样传进了中国。佛教既然属于精神文明的范畴,它同物质文明不同,必然受到我在上面导言中提到的异族文化相遇时出现的规律的制约。它初入中国时,必然会有一个撞击的过程或者阶段。不过,我在这里必须指出,中华民族是一个对宗教比较宽容的国家,不管是本土的宗教,还是外来的宗教,都一视同仁,无分轩轾。中国历史上并没有像其他一些国家那样有十分剧烈的宗教战争。欧洲的十字军东征是一个最突出的例子。我这样说丝毫也没有评价的意义,我不是说哪一个宗教好,哪一个宗教坏,我只不过是指出一个历史事实而已。在这样的情况下,印度的佛教传入中国,同本国的宗教或者文化,特别是伦理道德方面,是有撞击的,但是不激烈,不明显;表面上来看,似乎一下子就和平共处了。

一点不撞击也是违反规律的。仔细研究一下佛教初入中国的情况,明显的表面的撞击没有发现,但是从佛教所抱的态度和它所倡导的伦理来看,撞击的痕迹隐约可见。从前汉开始一直到后汉,鬼神方术的信仰在社会上极为流行,这些与佛教教义是根本相违的。也许佛教在这方面碰过一些小钉子,也许是为了避免碰钉子,自己来一个先发制人的手段,先韬晦一下,遂以方术自隐,结果是顺利地通过了最难过的第一关。

在伦理观点方面,我也可以举一个例子。众所周知,孝在中国传统的伦理道德中占有极其崇高的地位。社会风习不必说了,连帝王也几乎全部以孝治天下。不管他们的行为有时与孝绝对相违,口头上却不得不这样表白。佛教要求信徒出家,这就与中国的"不孝有三,无后为大"的道德教条根本对立。怎么办呢?也只好迁就现实,暂时韬晦。在后汉三国时期翻译的佛经中,有不少讲到孝的地方。我现在举几个例子:

> 吴康僧会译《六度集经》第一:子存亲全行,可谓孝乎?(《大正新修大藏经》1,6a)
>
> 失译人名在后汉录《大方便佛报恩经》第一:佛法之中,颇有孝养父母不耶?(同上书,124c)
>
> 欲令众生孝养父母故,以是因缘故,放斯光明。(同上书,125a)
>
> 欲令众生念识父母,师长重恩故。(同上书 127b)
>
> 为孝养父母知恩报恩故,今得速成阿耨多罗三藐三菩提。(同上书,127c)

例子不必再多举了。你看,最早的汉译佛经是多么强调这个"孝"字呀!梵文里面不是没有与汉文"孝"字相应的字,比如 Māt-rjña

pitṛjña 等等；但是这些字都决非常用常见的字，它们在佛经甚至印度其他古代经典中所占的地位，完全无法同“孝”字在中国经典中的地位相比。佛教为了适应中国的伦理道德，不得不作出这样的姿态。关于这个问题，中外学者有很多人都注意到了，日本著名的梵文学者中村元博士就是其中之一。

从上面举的两个小例子中也可以看出，佛教传入中国后，为了适应新环境，不得不采取一些比较隐晦的手段，使撞击不至于激化。这事实本身就说明，撞击是存在的。由于佛教徒手法的高明，撞击被掩盖起来了。

不管怎样，印度的佛教传到中国来了，印度的佛教在中国立定脚跟了。这在中印文化关系史上是一件大事，不能不大书特书一笔的。

我在上面已经提到，中印两国文化相遇时的撞击过程，比较隐晦，时间也不长，吸收阶段立刻就上来了。但我决不是说，这就是一劳永逸的，这也是完全不可能的。在这以后的千百年中，中国的传统文化与外来的佛教还不断有一些小的磨擦，比如六朝时代沙门不敬王者论的辩论，一些君王排佛的行动，所谓“三武灭佛”等等，以及一些也不一定就算是正统儒家的学者的排佛，韩愈是一个众所周知的例子，如此等等，我认为这也是正常的现象，用不着大惊小怪。反正在中国没有残酷的宗教战争，这总是一个历史事实。

再回头来谈后汉三国时佛教初传入时的情况。撞击阶段基本上一过，吸收阶段立刻随之而来。根据中国历史的记载，最早崇信佛法的人，不是平民老百姓，而是宫廷贵族或者大官僚。《后汉书·光武十王列传·楚王英传》，记载着楚王英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹，“以赎愆辠”，诏报曰：

楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，

何嫌何疑，尚有悔吝？其还赎以助伊蒲塞桑门之盛馔！

这是一段十分值得重视的记载。第一，这件事情发生在汉明帝永平八年（公元后65年）。它说明，至晚在公元一世纪中叶，佛教已经得到了比较广泛的传播。因此，正如我在上面说过的那样，“永平求法”说是靠不住的，它必定在永平前已经传入中国。其次，这里面出现了两个音译：伊蒲塞和桑门。“伊蒲塞”，梵文是 upāsaka，一般音译为“优婆塞”，还有“邬波斯迦”等，出现比较晚；意译是“近事”。“桑门”，梵文是 śramaṇa，音译为“室啰末拿”、“舍啰磨拿”等，出现比较晚。“桑门”和另一个音译“沙门”，显然不会是直接从 śramṇa 译过来的，而是更接近巴利文的 samaṇa。但估计巴利文也不会是“桑门”的直接来源。这个音译的直接来源只能是中亚一个古代民族的语言。这就可以说明我在上面已经谈到过的印度佛教传入中国的途径是中亚。不管怎样，在公元一世纪印度佛教的专名词已经在中国，至少在中国一部分人中间流行了。

约在楚王英崇信佛教之后的一百年左右，汉桓帝又并祭二氏，指的是佛家和老子。桓帝延熹九年（公元166年），襄楷上书说：

又闻宫中立黄老浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！

前面是一个“王”，后面是一个“帝”，都相信了佛教，可见佛教在最高层人士中有了基础。但是这一王一帝都不是专诚信佛，而是佛老兼信，由此又可见佛教的基础还不那么牢固，远远没有能达到垄断的地位。

再晚一些时候，在汉灵帝中平五年（188年）至汉献帝初平四

年(193 年)之间，一个叫笮融的人大起浮图祠。《三国志·吴志·刘繇传》说：

> 笮融者，丹阳人。初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵丹阳运漕。遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入，乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼，阁道可容三千余人，悉读佛经。令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役，以招致之。由此远近前后至者，五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食，且万人，费以巨亿计。

看样子，这一位笮融像一个游侠似的人物，是一个地头蛇，聚集了一帮子人，乘天下扰攘之时，弄到了一个官。他一方面"放纵擅杀"，另一方面又信了佛，塑佛像，举办浴佛节，招待人们吃饭，布席数十里，食者万人，气魄真够大的。这里值得注意的是，第一，中国造像立寺，这是首次见于记载；第二，佛教已经从宫廷王府走向平民老百姓，基础牢固了，势力增强了。

从楚王英和笮融归依佛教的行动中，我们约略可以看出汉代佛法地理上之分布。楚王英的辖区跨今天的山东、江苏、河南、安徽等省，治所在彭城(今徐州)。后来楚王废徙丹阳，跟随着他南移的有数千人。这些人中，即使不全是佛教徒，至少有一部分是。笮融是丹阳人，他归依佛教必有根源，决非偶然行动。由此可见，淮河南北地区是当时佛教中心之一，而且是最大的中心，似无可疑。但是，佛教是从哪里传到这里来的呢？有人因此就提出了印度佛教最初是由海路传来中国的。我在上面已经谈到佛教从陆路传来中国的过程。但是，我并没有明确排除海路传来的可能。在当时中国同西方也有海路交通。不过，从各方面的情况来判断，海路的

可能几乎是没有的。[13]到了晚一些时候，确有从海路传来的情况；但此是后来的情况，不能与汉代相混。

排除了海路传来的可能，陆路就只能通过北方的“丝绸之路”吗？也不是的。从很早的时代起就有一条陆路从四川通过云南到缅甸再到印度的路。详细论证请参阅拙著《邹和尚与波斯》，见《中国文化与中国哲学》1989年。最近读到阮荣春先生的《早期佛教造像的南传系统》，见南京博物馆《东南文化》1990年第1、2、3期，是一篇极见工力、极有见解的文章。文章中有一段话：

> 由此可见，由中国经缅甸达印度，在东汉三国间这条道是相通的。中国僧人可结队成行去印度，印度僧人带经像由此道来华传教也是可能的。事实上在早期来华僧人中，就有许多人经由此道的，这些僧人不仅驻足于四川或长江沿线，也有由此北上东洛的，中国佛教史上最早来华僧摄摩腾与竺法兰，或经由此道。腾、兰俱为中天竺人，且在《四川通志》中曾记载大邑雾中山寺为腾、兰于永平十六年（公元73年）创建。有趣的是，在四川地方志上载有多处寺庙建于东汉，其分布范围主要在紧邻成都的岷江区及长江线上，这不光与学者们长期以来探讨的“缅甸道”不谋而合，而且近年发现的早期造像也在这些范围之内，表明这些地区佛教造像的出现是有一定的思想基础的。（上引书，第3期，页163—164）

这是很重要的论断，可以补充我在拙文的论点。但是，谈到摄摩腾与竺法兰，则似有问题。因为这两个人本身的存在就在虚无缥缈中，他们走的道路更难以捉摸了。参阅汤用彤上引书，上，页19，页26—28。这并不是要取消中印交通的川滇缅古道。佛教从这里以及从海路传入中国，也是历史事实。只不过在最早的时期只

能通过中亚而已。这问题我在上面已经论证过了,兹不赘。

现在谈一谈后汉三国时译经的情况。

后汉时译经著名的人物有安世高、安玄、支娄迦谶、竺佛朔、支曜、康巨、严浮调、康孟详等等。其中最有影响的人物,当然首推安世高。他从汉桓帝建和二年(148年)至灵帝建宁四年(168—171年),20余年中,共出佛经30余部。后人称他专务禅观,特专阿毗昙学,但偏于小乘。安玄共严浮调译的经,也属于小乘禅观。顺便说一句,严浮调是最早出家的汉人。同安世高同时到洛阳译经的有支娄迦谶。他活跃在灵帝光和(178—183年)和中平(184—189年)之间。他译出了《般若道行品》、《首楞严》、《般舟三昧》等经。他弘扬的是大乘禅观,宣传的是大乘空宗思想。竺佛朔出《道行经》,似系竺佛朔口授,支谶传译。这是中国《般若经》的第一译。支曜译有《成见光明三昧经》,与支谶所出《光明三昧》实为同本异译。康巨(亦作臣)在灵帝时出《问地狱事经》。献帝时出《中本起经》等。

三国时在吴魏二国译经的人有支谦、康僧会、朱士行等。支谦,一名支越,月支人,是一个优婆塞(居士)。其父汉灵帝(168—184年)时来献中国。支谦就生于中国。他似乎是先学汉语,后习胡书,据说备通六国语,是一个深被华化的人。他没有见过支谶,却是支谶弟子支亮的弟子,自孙权黄武(222—228年)在南方译经,至刘禅建兴(223—237年),共出经数十部。他所出的《大明度无极经》,实即支谶《道行般若》之异译。支谦弘扬的也是大乘空宗理论。康僧会,于赤乌十年(247年)初达建业,孙权为之立建初寺。江南佛法早已流行,至此益增影响。康僧会,其先康居人,世居天竺,其父经商,移居交阯。此时越南已有佛法流布。自魏起,老庄风行。此时印度《般若方等》适来中国,大申空无之义,为时人所喜

爱。《般若经》之传译,前此已有之。到了朱士行对此并不满足,于是以魏甘露五年(260年)出塞,至于阗国,写得梵文本《放光般若经》。汤用彤先生评之曰:“士行之所谓佛法者,乃重在学问,非复东汉斋祀之教矣。”[14]这是很重要的意见。

综观后汉三国的译经传教工作,可以看出以下几个特点:

第一、译经的人,不是姓安,就是姓支,还有的姓康。“安”代表“安息”。英文是 Parthia“帕提亚国”。“支”是“月支”,“康”是“康居”。都是古代中亚一带的民族。汉人仅有几个人,严浮调、朱士行等。可见印度佛教传入中国,是经过中亚民族的媒介,这一点我在上面已经谈过。

第二、从译出的经可以看到,小乘和大乘都有,而大乘空宗似占上风。《般若经》译本之多,值得注意。

第三、我曾在《大唐西域记校注》的《前言》中谈到中国佛经翻译史上直译和意译之争。[15]我认为,从大体上来看,翻译初期是直译,自鸠摩罗什起转向意译,而玄奘则泫混二者,成为集大成者,有如黑格尔所主张的正题——反题——合题三个阶段。我现在要着重指出,在初期直译阶段,也就是后汉三国时期,直译也并没有统一天下,支谦、康孟详等属于意译范畴,这可能与他们的汉化有关。

第四、汤用彤先生在他的《汉魏两晋南北朝佛教史》,上,页138—139,提出了一个观点:支谦、康僧会常掇拾中华名辞与理论,羼入译本,故其学非纯粹西域之佛教。牟子采老庄之言,以明佛理。康僧会亦颇老庄名词典故,与中夏思想渐相牵合,等等,等等。最后汤先生说:“明乎此,则佛教在中国之玄学化,始于此时实无疑也。”我在上面“导言”中讲到文化交流的五个阶段。佛教在中国之玄学化属于哪一个阶段呢?我认为这只能属吸收阶段,双向吸收,距离融合还有很长一段路。

第五、我上面提到安世高的“小乘禅观”和支娄迦谶的“大乘禅

观”等等。大家都知道,后来菩提达摩传入的禅学逐渐发展成为禅宗,在中国延续时间最长,影响最大。但是,研究中国禅宗史者颇有人忽略了从安世高到菩提达摩这四百来年的禅法史,连著名的印顺的《中国禅宗史》,似乎都没有能避免这个现象。我觉得,这一点也值得注意。请参阅冉云华先生的意见。[16]

# 四　鼎盛

## （两晋南北朝隋唐　265—907 年）

### ——两种文化的改造和融合阶段

三国以后，佛教的译经和传教活动继续进行，来华的梵僧增多了，译经的范围扩大了，汉土僧人的数目增加了，中国佛教宗派逐渐形成了。汤用彤先生对自三国以后至隋唐中国佛教的发展有以下的论断：

> 然自宗派言之，约在陈隋之际，中国佛教实起一大变动。盖佛教入华，约在西汉之末，势力始盛在东晋之初。（中略）自陈至隋，我国之佛学，遂大成。（中略）且自晋以后，南北佛学风格，确有殊异，亦系自陈隋之际，始相综合，因而其后我国佛教势力乃达极度。隋唐佛教，因或可称为极盛时期也。[17]

汤先生的论断是完全正确的。佛教在中印文化交流中所起的主导作用，尽人皆知。因此我就把自两晋至隋唐（265—907 年）定为中印文化交流的鼎盛时期。

但是佛教也并非中印文化交流的唯一媒介。自西晋以后，中印之间的陆路和海路交通，日益畅通，到了七世纪中叶以后，海路的比重日益增强。总之，双方来往更容易了，更方便了。又由于双方政治形势的变化和经济发展的要求，两国之间的贸易活动和政治上的友好往来，越来越频繁，因之在精神文化和物质文化两个方

面,双向交流越来越多了。这当然会促进了彼此文化的发展。有的印度商人甚至冒充政府的使者,以进贡为名义,进行贸易活动。这种例子甚至在中国正史上都能找到不少。不管怎样,不管是什么形式的贸易活动,总都能增进两国人民的福利的。总之,除了宗教原因以外,在政治和经济方面,我也必须把自两晋至隋唐定为中印文化交流的鼎盛时期。

下面我分别谈一谈。

## (一)两晋南北朝(265—589年)

### 1. 佛教影响的继续扩大

佛教源于印度,我想有必要谈一谈印度佛教发展的情况。佛教创立时间,我在上面已经略有涉及。从小乘向大乘的转变,也就是大乘起源问题,是整个佛教史上的一个重大而又争论极大的问题。我个人认为,大乘应该分为两个阶段:原始大乘(Primitive Mahāyana)和古典大乘(Classical Mahāyana)。原始大乘的诞生可能早至公元前2世纪,古典阶段则始于公元后二三世纪。所谓"大乘起源于南印度说",指的是古典大乘。在我称之为"鼎盛时期"这一段时间内,前一半,在印度大小乘并存;在后期,金刚乘(Vajrayana)出现;到了末期,佛教衰微以至于消逝。极其简略地说,印度佛教的发展就是这个样子。

现在再来谈中国情况。

西晋以后,来华的高僧和本土的高僧都日益增多,佛教影响的深度和广度都日益提高。佛教思想深入中国精神文化的各个方面。在物质文化方面,中印双方的交流也有显著的增加。在政治上的往来也频繁起来。这些事情都是与佛教活动分不开的。

下面我以人物为主把佛教影响的扩大简略地叙述一下。印度或西域来华高僧中,宣扬大乘者占主导地位。这当然与大乘佛教在印度的发展是密切相连的。

### (1)竺法护

祖先是月支人,所以原名是支法护。后来拜外国沙门竺高座为师,改姓竺,称竺法护。他既通天竺语,又通晋言,兼通西域众多的民族语言,是一个译经的大家。汤用彤先生说:“法护于《法华》再经复校,于《维摩》则更出删文,《首楞严三昧》译之两次。《光赞》乃《大品般若》,《渐备一切智德经》,乃《华严》之《十地品》。皆中土佛学之要籍,晋世所风行者。”这几句话简短扼要地总结了法护一生的译经事业。此时名僧与名士互相结合,共同比附,影响了当时的学术潮流与社会风气。孙绰《道贤论》把竺法护来比山巨源。支道林为之像赞说:“护公澄寂,道德渊美。微吟穷谷,枯泉漱水。邈矣护公,天挺弘懿。濯足流沙,倾拔玄致。”可见竺法护这一位高僧,在名士心目中的地位。

此外,在此时的名僧中还可以举出于法兰、于道邃、竺叔兰、支孝龙、帛法祖,等等。这些人多与清谈名士有来往,共畅玄风。西晋末衣冠南渡,名僧与名士又扇玄风于偏安,谈佛理于江南。西晋名士之佛学,今不能详。到了东晋,则士大夫颇见有佛教撰述。《世说新语》中于此频有记载。

### (2)道安

在中国佛教史上,道安开创了一个新时期。若用梁慧皎《高僧传·序录》所提出的标准来衡量,道安应该称为高僧,而非名僧。所谓“高僧”,用汤用彤先生的话来说:“至若高僧之特出者,则其德行,其学识,独步一世,而又能为释教开辟一新世纪。然佛教全史

上不数见也。”道安就是这样一个人。

道安生于晋永嘉六年(312 年)，卒于太元十年(385 年)。他年幼出家，在长达五六十年的活动中，他在许多方面都有突出的建树。他曾师事佛图澄。由于佛图澄对河北佛法之盛起了促进作用，道安早年也多在河北一带活动，令誉鹊起。但是由于战乱频仍，他在河北移居九次之多，备尝颠沛流离之苦。晋哀帝兴宁五年(365 年)，慕容恪略河南，晋将陈祐率众奔陆浑。道安也率徒众南奔。他对弟子说：“今遭凶年，不依国主，则法事难举。”于是分张徒众，各谋生路。道安于 365 年到了襄阳，居此 5 年。在天下扰攘之中著述讲经。佛经旧译错讹极多。他穷览经典，寻文比句，于晋宁康二年(374 年)，作《综理众经目录》一卷，对后世有极大影响。他在这里又深感戒律传译之不全，而没有戒律，则僧伽实难维系。他于是制定了切实可行而又必不可缺的律条。还有一点需要提出，这就是，弥勒净土之信仰在中国道安时张扬光大。原始佛教并没有未来佛弥勒之信仰，后来主要由于外来影响，此种信仰逐渐萌生。萌生之后，在印度、中亚，以及中、日、朝等地都产生了长远的影响，晋孝武帝太元四年(379 年)，道安到了长安，甚受苻坚之崇敬。他在此协助组织中外僧众，翻译佛经。于晋孝武帝太元十年(385 年)，卒于长安，年七十四。

综观道安一生，他对佛教发展以及中印文化之交流，贡献实大。自汉以来，佛学共有两大体系：一为禅法，一为般若，安公实集二系之大成。他生前生后，影响广被，因此我们才说他在中国佛教史上开一新纪元，成为极少数高僧之一。

### (3)鸠摩罗什

鸠摩罗什，约于晋康帝之世(343 或 344 年)生于龟兹。本天竺人，其父移居龟兹，遂成为龟兹人。七岁随母出家。天纵聪明，读

经过目不忘，随母历游西域许多国家，访师问友，到处受到崇敬。他不但精通佛典，对外道的四《吠陀》、五明诸论，亦莫不博览，旁及阴阳书算，是一个博学无所不通的人。他在沙勒国遇大乘名僧，遂弃小乘而改宗大乘。他后来又回到龟兹。晋孝武帝太元九年(384年)，吕光破龟兹。鸠摩罗什随吕光父子至凉州，时为太元十年(385年)。他在凉州前后住了十六年。于姚兴弘治三年(401年)至长安。他在这里聚徒讲经，译经。姚兴待以国师之礼。此时什公名满天下，广通声气。他自己一方面仰慕道安，另一方面，又为庐山慧远所钦仰，书函往反，裁决疑难。罗什在长安，广收门徒，筹设译场。共译经三百余卷。许多重要佛经，都出自罗什之手。有的是新译，有的是重译。其最著者有《大品般若》、《法华经》、《大智度论》、《十诵律》、《维摩经》等等。从中国翻译史上来看，他可以说是意译派的魁首。他有时甚至更动梵本原文，以求得译文辞意畅达。他对翻译深知其中甘苦，他有几句话说："改梵为秦，失其藻蔚。虽得大意，殊隔文体，有似嚼饭与人，非徒失味，乃令呕哕也。"这几话几乎成了中国佛教史和中国翻译史上的名言。他不但翻译，还有著作。主要著作《实相论》，已佚。此外他还有一些佛经注疏和几篇问答文。

鸠摩罗什的影响，除了译经著述之外，还在于他有众多弟子。弟子人数既多，而且其中颇有一些在中国佛教史上和中国哲学史上出类拔萃的人物。有所谓什门四圣，又有所谓什门八子，及至隋唐，又有八俊十哲之目。但是具体的人究竟是谁，则说法微有参差。总之，罗什弟子既多，又多有特立独行之辈。影响了当时和后世的佛学研究。其中之一的僧肇是最突出的一个。罗什无疑是中国佛教史上的一位名僧。

鸠摩罗什之后，北方战乱频仍，义学不得不被迫南渡，佛学在南方转盛。其代表人物必首推慧远。

## (4)慧远

道安在襄阳分张徒众时,慧远也在其中。道安对每一位徒弟都有所嘱咐,独对慧远却一言不发。慧远跪下说:“独无训勖,惧非人例。”道安说:“如汝者岂复相忧!”可见慧远受安公器重之深。慧远确实在中国佛教史上开辟了另一个新纪元。

慧远,于晋成帝咸和九年(334年),生于雁门楼烦,俗姓贾氏。354年,二十一岁时,就安公出家。少年时做过诸生,六经、老庄,无不综习。出家后又博通佛典。晋孝武帝太元三年(378年),年四十五,别安公东下。约于太元九年至十七年之间(384——392年),迁居庐山东林寺,从此没有离开过,终生在这里受徒,说法。虽然足不出山,然而广通声气,与政界和佛教界有广泛的联系。

东晋孝武之世,佛教入华已超过四百年。一方面势力渐增,不但王公大人,名士学者,纷纷归依佛教,至少也是深通佛理;平民老百姓也信者日众。从当时寺院之多,可以看出佛教影响之大。但在另一方面,根据事物发展规律,一经兴隆,往往流品渐杂。佛教也是如此。其尤甚者,僧尼介入政治,交通请托,窃弄权柄。许营上疏孝武帝说:“今之奉佛教者,秽慢阿尼,酒色是酖。”可见秽乱情况之严重。这当然会召来物议。对佛教本来就看不惯的文人学士,也多反佛之言论。佛教在中国又遇到一次危机。

我在上面曾谈到过,佛教初入汉土,也曾有过一个与汉土文化相撞击的阶段。虽然在现在这个中印文化交流的鼎盛时期,基本上是改造与融合的阶段;但是撞击仍时有发生。甚至到了唐代,撞击仍然延续,韩愈批佛是一个众所周知的例子。至于所谓“三武灭佛”,更是矛盾撞击激化的典型事例。不过这种反佛灭佛的事例,只能说是大潮流中的一些股小小的逆流,既不可避免,也无伤大雅。中印文化交流的主流是阻挡不住的。

我还是谈晋孝武时的反佛事件。此事虽源于孝武帝时，然而却爆发于安帝时代。当时桓玄曾短时期篡夺帝位。他对沙门不敬王者的言论本有反感。所谓沙门不敬王者，印度佛教确有此论，至今东南亚一些小乘国家，仍然遵行。但是它与中国的传统伦理道德，却有不可调和的矛盾。同我上面谈过的孝顺父母一样，君臣这一伦也是神圣不可侵犯的。佛教入华，在这两个方面都有所韬晦，暂时避免了正面冲突。但韬晦总只能是短期的、暂时的，日子一久，真相必然毕露。随之而来的当然是新的撞击。桓玄当权时期，就是如此。他不但认为沙门不敬王者是妄诞之论，而且连宣传佛教他也不同意。他曾致函慧远，请其罢道。他曾下教令，沙汰沙门。大概是由于慧远的威德影响了他，他许令沙门不敬王者，在沙汰沙门教令的末尾说："唯庐山道德所居，不在搜简之例。"可见慧远确实德高望重，至少在南方，他成了佛教的护法。

慧远在从道安受业时，尝有客对佛经深义颇有疑惑，反复解释，弥增疑昧。慧远利用庄子的话来连类佛经，加以阐释，听者晓然。于是道安特许慧远不废俗书。这一个小例子也说明，到了晋代末期，佛教除了同桓玄一类的人有所争论外，佛教教义仍然难为一些文人学士所了解，只好乞灵于老庄，才勉强讲通。六朝时期流行的所谓"格义"，也属于这个范畴。[18]这说明，中印两种文化，经过了几百年的互相撞击与吸收，到了交流鼎盛时期，仍然在互相迁就，互相改造，还没有达到真正融合的阶段，有点像油与水的关系。慧远本人即兼综玄释，并擅儒学。他之所以这样做，与其说是一个偶然现象，说是慧远个人的特点，不如说是当时中印文化交流过程中客观的需要。

还有一件事必须在这里提一下，这就是慧远与弥陀净土的关系问题，。慧远持精灵不灭之说，深信生死报应，所以就立下弘愿，期以净土。元兴元年(402 年)与刘遗民、周续之、毕颖之、宗炳、雷

次宗、张莱(亦作菜)民、张季硕等,于精舍无量寿佛像前,建斋立誓,共期西方。我在上面曾谈到慧远的老师道安虔信弥勒净土。同是净土,仅有一字之差,一"弥陀",一"弥勒",致使佛教史研究专家,甚至包括斯道权威汤锡予(用彤)先生在内,不察二者之区别,等同视之。实则二者间有相当大之差别,不能混为一谈。崇信弥勒(Maitreya)净土者,期生此未来佛所居之兜率天(Tuṣita)然后从那里获得最终解脱。而崇信弥陀(此字梵文有二字:一 Amitābha,译为"阿弥陀佛"或"无量光佛";一 Amitāyus,译为"无量寿佛")净土者,则期能西天佛土。在印度佛教史上,弥勒先出,弥陀后兴。后者恐系受外来影响,特别是伊朗而产生者。此时天国入门券价格已跌落,得到最后解脱容易得多了。这是印中佛教史上极为有趣的问题之一,值得探讨。道安与慧远,一师一弟,在净土信仰方面,有此区别,这一段公案颇为重要。但我只能在这里提上一笔,不能深谈了。

综观慧远一生,他德行淳至,学识超群,卜居庐山三十余年,不复出山;但是他声名远被,当时许多重臣硕学,如殷仲堪、桓玄、谢灵运等等,无不倾倒。他对两晋佛法之兴隆,对印度文化之吸收,实有大功。他可以说是继道安之后的又一位高僧大德 ,在中国佛教史上开一新纪元。

### (5)法显

我追溯佛教在中国的发展,当前的这一阶段正在东晋。我先把几位大师的生卒年月列成一个表:

| | |
|---|---|
| 道安 | 312—385 年 |
| 鸠摩罗什 | 343(4)—413 年 |
| 慧远 | 334—416(7)年 |
| 法显 | 342—424(8)年 |

从这一个简单的表中,我们可以看出一些情况。首先,这几位大师活动年代都在东晋(317—420年)。其次,后三位几乎是活动在同一时间内。再次,在前三位大师中,从佛经的授受关系来看,道安和慧远都是受者,而罗什则是授者。总之是在他们以前的几百年中,中国是接受过来的多,而自己去拿来者,几乎等于没有,原因何在呢?据我个人的臆测,佛教源于印度,首先流布于中亚,那里的佛教僧侣们满怀宗教激情,不远万里,东来传教,弘扬大法。而中国则只是接受国,这里的僧侣们没有那种远涉异域轻万死以殉教的狂热。因此只能被动地接受。在上列表中的四位大师,法显所完成的事业,与其余三者完全不同。他是第一个走到天竺去"拿"佛教的人。从这个意义上来看,法显是"拿来主义者",不甘心等待"送来"。他在中国佛教史上真正开了一个新纪元,同安公和远公所开的新纪元完全不同。我甚至想称之为一个转折点。

西行求法运动,法显并不是第一个倡导者,在他以前已经有一些人西行求法。到了晋末宋初之际,几乎形成了一个西行求法的运动。西行诸人,请参阅汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》,页378——380,这里不再列举。法显之所以高出众人之上者,因为他是有确凿可靠的证据的真正抵达天竺的第一人。

法显,平阳武阳人(在今山西临汾县西南),生于晋成帝咸宁八年(342年),三岁出家,二十岁受大戒。在他学习佛经、参加僧伽生活的过程中,他同我在上面谈到的道安一样感到律藏残缺,不利于佛徒组织,而在中国又难以找到,因此才决心西行。在他所著的《佛国记》里(此书还有另外一些名称,这里不细论),他一开头就说:"法显昔在长安,慨律藏残缺,于是,遂以弘始元年(399年,这是姚秦的年号,晋安帝隆安三年),岁在己亥,与慧景、道整、慧应、慧嵬等同契,至天竺寻求戒律。"他出行的目的性是非常明确的。

法显去的时候,走的是陆路。这是顺应当时的潮流的。他离

开长安,度陇,到乾归国,今甘肃兰州市西。他在这里“夏坐”。所谓“夏坐”,指的是印度和尚每年雨季在寺庙里安居三个月。这是法显离开长安后的第一次夏坐,时间是399年。此后,每年夏坐,他的《佛国记》里都有记录,因此他的行程和年月是绝对可靠的。第二次夏坐是在张掖镇,时间是400年。他从这里经敦煌,度沙河,到了鄯善国,今新疆若羌县;又前进经焉耆到于阗,到子合国,今新疆叶城县,然后入葱岭,在于麾国第三次夏坐,时间是401年,然后经竭叉国,地处葱岭之中,度葱岭,到了天竺。这是法显抵印度以前的行程。

到了北天竺,首先到的是陀历,今克什米尔西北部的达丽尔(Darel)。这里的和尚都属小乘。度河到了乌苌国,地在今巴基斯坦北部。和尚也属小乘。他在这里第四次夏坐,时间是402年。从此南下,到宿呵多国,在今斯瓦脱河两岸地区;又东下,到了犍陀卫国,今斯瓦脱河注入喀布尔河附近地带。这里的和尚也属小乘。自此东行,抵竺刹尸罗国,今巴基斯坦北部拉瓦尔品第西北的沙汉台里地区。又从犍陀卫国南行,抵弗楼沙国,约当今天巴基斯坦白沙瓦。西行抵那竭国界醯罗城,今贾拉拉巴德城南之醯达村。从此又至那竭国城,南度小雪山。《祐录》认为从此才进入北天竺,《佛国记》则认为,到了陀历国,就已进入北天竺。

过岭以后,南至罗夷国,这里大小乘都有。法显在这里第五次夏坐,时间是403年。从此南下抵跋那国,今巴基斯坦北部之邦努(Bannu)。这里是小乘,东行复渡辛头河,至毗荼,今旁遮普,大小乘都有。从此东南行,进入中天竺。先到摩头罗国,今印度马士腊。从此以南,名为“中国”。关于“中国”,法显在《佛国记》里有一段有名的记载,成为研究印度古代史的极其珍贵的资料。从此东南行至僧伽施国,大小乘都有。法显在这里第六次夏坐,时间是404年。东南行,至罽饶夷城(即曲女城),尽小乘学。东南行,至

沙祇大国，即今阿约底。北行至拘萨罗舍卫城，佛教遗迹极多。东南行，至那毗伽邑。东行至迦维罗卫城，在尼泊尔境内。东行至蓝莫国，东行至拘夷那竭城。东南行至毗舍离国。东行至五河合口。渡河至摩竭提国巴连弗邑，今巴特那。原为阿育王都，佛迹极多。东南行至一小孤石山。西行至王舍新城。出城至萍沙旧城，又至灵鹫峰。出旧城至竹园精舍。西行至伽耶城，佛迹极多。南行至鸡足山。法显又回到巴连弗邑，顺恒河西行至迦尸国波罗㮈城，今瓦拉纳西。鹿野苑即在此处。自苑西北行，至枸睒弥。从此南行，有达嚫国，法显没有亲临。他又回到巴连弗邑，亲自抄写戒律。他在这里住了三年，是他西行的第七、八、九年，公元405、406、407年。从此东行至瞻波大国，至多摩梨帝国，是一个海口。法显在这里住了两年，写经画像，即公元408、409年。他在印度的活动至此结束。

法显渡海到师子国，住了两年，401、411年，然后浮海回国。

回国以后，他本想到长安去，未果，便转向建康（南京），在这里译经，主要的有《六卷泥洹》、《摩诃僧祇律》、《方等泥洹经》等等，后来死在荆州，年龄有八十二、八十六两说。

法显在中国佛教史上的地位，我在上面已简略地谈过，兹不赘。我现在对法显的作用和贡献，再做几点补充。

第一，法显对大乘教义在中国的发展，特别是对顿悟说的形成，做出了重要的贡献。最近几年来，我经常考虑所有的宗教的发展规律问题。我的初步想法是，在一定的时期内，某一些人（不是一切人）确有一个宗教需要问题，记得恩格斯就曾使用过“宗教需要”这个词儿。但是为了满足这个需要，就要付出劳动，作出努力。这些劳动与努力与社会生产力和发展，往往会形成矛盾。这个矛盾如果不妥善解决，时间一久，社会本身就会有难以存在下去的危险。宗教是有适应性的。为了解决这个矛盾，它会逐渐放宽获得

宗教解脱的代价。一切宗教无不如此。西方的天主教变为新教，东方的佛教小乘变为大乘，在大乘中，顿悟说取代渐悟说，就是受这个发展规律制约的结果。我想把这条规律定为：用越来越小的努力（劳动）得到越来越大的宗教满足。用一句形象的话来表达，就是天国入门券越卖越便宜。

在中国，倡顿悟说的是竺道生。我下面还要谈到他。他主张"一阐提皆有佛性"。所谓"一阐提"，是梵文 icchantika 的音译，意思是"十恶不赦的恶人"。连这种人都有佛性，其余的人就不必说了。法显在这里显然起了作用。他从印度带回来并且翻译了的《六卷泥洹》中，就隐含着"一切众生悉成平等如来法身"的思想。据《高僧传》卷七《竺道生传》：

> 又《六卷泥洹》先至京师，生剖析经理，洞入幽微，乃说一阐提人皆得成佛。（见《大正新修大藏经》50.366c）

这说明，竺道生受到法显译经的影响。但此说一出，守旧的和尚群起而攻之，他们都认为，这是异端邪说。不久，昙无谶译出了《大般涅槃经》，其中果然有这个说法，于是众生咸服。（见《大正新修大藏经》12.393b）

第二，法显对增进中印人民的友好情谊做出了突出的贡献。印度人民是伟大的、富有幻想力的民族。但对历史事实不太注意。因此他们古代基本上没有历史典籍。而中国人民则正相反，我们是世界上最重视历史的民族。这个特点也表现在中国和尚身上，在上千年的中印佛教徒往来的历史上，印度僧人来华，是有来无回。中国僧人赴印，是有去有回。回来后，往往撰写游记，把在印度的所见所闻，细致地实事求是地记录下来。法显的《佛国记》就是这样一本书，而且是第一本书。此书译为英文以后，在国外，特

别是在印度,起了极大的作用。印度历史学家视此书如瑰宝,认为是研究印度古代及中古史不可或缺的材料,一般老百姓则认为法显是印中友谊的象征,至今仍然如此。法显同以后的玄奘和义净,鼎足而三,几乎成为印度家喻户晓的人物。

### (6)竺道生

竺道生的情况,前面已经略有涉及,现在补充作一个简略但全面的介绍。

竺道生,本姓魏,钜鹿人。据说不知寿若干岁,也不知生于何年。但是汤锡予先生说,他死于 434 年,寿六十年。那么倒推上去,他应该生于 374 或 375 年。[19]

在中国佛教史上,道生也有极高的地位。论者说他实际上集《般若》、《毗昙》、《涅槃》三方面之大成。我不详细叙述。他最重要的贡献,正如我在上面讲法显时所提到的那样,是提倡顿悟说。什么叫"顿悟"呢？我认为,这个字应该来自梵文动词字根 vbudh,意思是"觉悟"、"醒过来"。汉文"佛陀"的梵文原文 buddha,就来自这个字根。根据佛教教义,"悟"意味着"证得菩提",或"成佛作祖",或"获得最后解脱"等等。而"悟"有两种形式,一是"渐悟",一是"顿悟"。所谓"渐悟"指的是经过累世修行,费上极大的力量,受过极多的折磨,经过千辛万苦,最后才能获得解脱,跳出轮回。其困难程度简直比我们今天在极少数官僚主义衙门里,盖上几百个图章,跑断了腿,事情还不一定办成,还要困难。真能令意志不坚者望而却步,不敢再抱什么成佛作祖的幻想了。佛教小乘和大乘的某些部派或某一些人,就是主张"渐悟"。所谓"顿悟",与此正相反。"放下屠刀,立地成佛",这多么干脆利落,简洁了当。这样成佛,谁不愿意干呢？两者一比,谁的欺骗性更大一些,谁更能引诱信徒,谁对宗教发展更有好处,简直是一清二楚了。

竺道生就是主张这样“顿悟”的，但是“顿悟”又有两种：一个叫“小顿悟”，一个叫“大顿悟”。什么叫“小顿悟”呢？慧远《肇论疏》引了一些说法：“远师云：二乘未得无有（当是“生”字），始于七地，方能得也。埵法师云：三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。肇法师亦小顿悟也。”竺道生主张大顿悟，汤先生解释说：“大顿悟者，深探实相之本源，明至理本不可分。悟者乃言‘极照’，极照者冥符至理，理既不可分，则悟自不可阶段。”[20]抛开这些玄妙的佛教名辞，我说几句直白的话，小顿悟还有点羞羞答答，其本质有的与渐悟实在差不多，还是要费一些力气的。“大顿悟”没有这样啰嗦，天国入门券人人可得，不费吹灰之力，就能成佛作祖。竺道生这种主张之所以引起一些保守僧徒的讥评，道理是非常清楚的。从我上面提到的宗教发展规律来看，竺道生无疑是最符合的。

附带说上几句话。著名文学家谢灵运也是主张顿悟说的。不过，他主张小顿悟，颇与生公不同。

### （7）真谛

南北朝时期最后一个高僧是真谛。他在中国佛教史上，在中印文化关系史上，占有重要的地位。

真谛，生于天竺，约于四十八岁时才来中国，时间是梁武帝中大同元年（546 年），倒推上去，他大约生于 498 年。他是从海路来的，先到广州，然后到南京。他先受到梁武帝的尊崇，想请他译经，后因侯景之乱，未果。他活动在梁陈之际的兵荒马乱中，不遑宁处，有几次想重反西国，都没有能走成，终于陈宣帝大建元年（569），逝世于中国。成为一个译经极多，被后人怀念的中印文化使者。

他译的经数量极大，如《十七地论》、《中论》、《如实论》、《涅槃

经本有今无论》、《金光明经》、《仁王般若经》、《大空论》、《中边分别论》、《立世阿毗昙》、《俱舍论》、《律二十二明了论》等等，并重翻《金刚经》，数量之大，甚至可以说是空前的。

他在中国还有大量的弟子，其中颇有才华出众、影响广被者。

两晋南北朝的佛教在中国传布的情况，就介绍到这里。

我在这里不是讲佛教史，而是讲中印文化交流史。但是在最早和比较早的时期，佛教几乎是唯一的，至少是最主要的中印文化交流的形式或者媒介。所以讲中印文化交流史，必须涉及佛教，这是完全不可避免的。可是，选择佛教人物和史实，也不可能宽泛无边，以致写成一部佛教史。这是不适当的。我选择的标准就是看他或它在中印文化交流方面所起的作用，不是看他或它在中国佛教史上所占的地位。因此中国佛教史上宗派的形成，以及僧伽内部的斗争则多不涉及。下面讲佛教，仍然是本着这个原则。[21]

### 2. 贸易活动和外交往来(交通年表)

在两晋南北朝期间，除了佛教活动以外，还有贸易活动和外交往来，二者有时难以区分。我根据中国正史，在下面列一个交通年表：

苻秦

建元十七年，晋孝武太元六年(381 年)　天竺国献火浣布于苻坚。

刘宋

元嘉五年(428 年)　天竺迦毗黎国(Kapilavastu)国王月爱(Chandragupta)遣使奉表，奉献金刚指环，诸宝物，赤白鹦鹉各一头。

明帝泰始二年(466 年)　又遣使贡献，以其使主竺扶大、

竺阿珍并为建威将军。

梁

天监(502—519年)初　其(指天竺)王屈多(Gupta)遣长史竺罗达奉表,奉献琉璃唾壶、杂香、吉贝等物。

北魏

高祖太和元年(477年)　西天竺、舍卫诸国遣使朝贡。

世宗景明三年(502年)　罽宾、乌苌、阿喻陁、南天竺,并遣使朝贡。

景明四年(503年)　南天竺国献辟支佛牙。

正始四年(507年)　南天竺遣使朝贡。

永平元年(508年)　南天竺国遣使朝贡。七月,辛卯,罽宾国遣使朝贡。

永平二年(509年)　辛豆(即身毒,印度)遣使朝贡。

永平三年(510年)　乌苌国遣使朝献。

永平四年(511年)　三月,乌苌国遣使朝献。六月,伽使密(可能即《唐书》之箇失蜜)遣使朝献。八月,伽使密等诸国遣使朝献。九月,莫伽陀(可能是摩揭陀),俱萨罗等诸国,并遣使朝献。十月,乌苌国遣使朝献。

延昌三年(514年)　南天竺遣使朝献。

熙平二年(517年)　罽宾国遣使朝献。

神龟元年(518年)　乌苌国遣使朝献。

正光二年(521年)　乌苌国遣使朝贡。

这只是一个极简单的表。从这个表中,我们可以看出:第一,中印交往,除了佛教以外,贸易和外交方面,也是有的;第二,中国正史的记载不是没有遗漏的,除了表中所列朝代和年代以外,一定还有其他来往;第三,即使正史有所遗漏,然而在一百多年以内,来往竟如此频繁;第四,从印度来看,北天竺、中天竺和南天竺都有使

臣来华,可见涵盖面之广;第五,有的印度国家,一年之内竟数次派使臣来华,可见交往之密切;第六,贸易与外交不是泾渭分明的,有些商人冒充国家使臣,以外交之名,行贸易之实。这是中国历史上常见的现象,南北朝以后还是有的;第七,印度派使臣来华最多的时期是北魏。这是有原因的,因为北魏开疆拓土,直至西域,给中印往来在交通方面提供了便利条件。

两晋南北朝的情况,就介绍到这里。

## (二)隋唐(581—907年)

我把两晋南北朝隋唐称为中印文化交流的鼎盛时期。在这一段时间内,隋唐又为鼎盛中之鼎盛,所以分开来谈。但隋代国祚极短。实际上不过是唐代之序幕,因此集中讲唐代。

我想在这里先讲一讲当时印度的情况,因为既然讲交流,必须把双方的情况弄清楚,才能把交流讲出一个道道。

印度整个历史有一点是同中国不相同的:在几千年的历史上,几乎没有真正统一过,没有真正形成一个自东至西,自南徂北的统一大帝国,像中国的秦、汉、唐之类。公元前约321—184年形成的孔雀王朝,只在北方行使权力。约公元前275—232年的阿育王,疆土比较大一点,也没能扩展到全印度。公元319—320年建立的笈多王朝,同前二者差不多。到了唐初,北印度小国林立,其中出现了两个联盟:一个是设赏迦王与摩腊婆的联盟,一个是萨他泥湿伐罗与穆克里的联盟,互相侵伐。于萨他泥湿伐罗建立的普西亚布蒂王朝,始于5世纪末或6世纪初,初期历史不明。玄奘在印度会见的戒日王,就属于这个王朝。在《大唐西域记》,玄奘对戒日王颇有一些真实可靠的记述,是异常宝贵的印度古代史的资料。关

于戒日王,我在后面还要谈到。

### 1. 唐初中印交通年表

为了醒目起见,我先列一个唐初中印交通的年表。有了这一个年表,下面的叙述就都有了着落。这个年表的上限是唐高祖武德元年(618 年),下限是武则天统治的结束,长安四年(704 年),共有将近九十年的时间。

武德元年(618 年)

武德十年(619 年):

罽宾遣使入唐,送来宝带、金锁、水精盏、颇梨状若酸枣。(《新唐书》卷二二一上《西域列传》上)

武德九年(626 年):

中天竺沙门波颇赍梵经至长安。(《续高僧传》卷三《波颇传》;《辩正论》卷四)

贞观元年(627 年):

玄奘西行赴天竺求经。(据杨廷福)

贞观二年(628 年):

玄奘离高昌。(据杨廷福)

贞观三年(629 年):

诏沙门波颇于兴善寺译经。(《续高僧传》卷三《波颇传》;《辩正论》卷四)

贞观五年(631 年):

玄奘抵那烂陀寺。(据杨廷福)

贞观六年(632 年):

中天竺沙门波颇译诸经毕,敕各写十部,散流海内。太子染患,下敕迎颇入内一百余日。(《续高僧传》卷三《波颇传》)

贞观七年(633 年):

波颇卒于长安。(《波颇传》)

玄奘抵王舍城。(《佛祖历代通载》卷一一;《大正新修大藏经》49,569a)

贞观十一年(637年):

罽宾遣使献名马。遣果毅何处罗拔等厚赍赐其国,并抚慰天竺。(《旧唐书》卷一九八;《新唐书》卷二二一上)

贞观十三年(639年):

有婆罗门僧将佛齿来。(《资治通鉴》卷一九五)

贞观十四年(640年):

五月,罽宾国遣使进方物入唐。(《册府元龟》卷九七〇《外臣部·朝贡》三)

玄奘著《会宗论》。秋末晤戒日王。(据杨廷福)

贞观十五年(641年):

戒日王(尸罗逸多)遣使至长安,以后数遣使来,并赠郁金香及菩提树等。太宗命梁怀璥持节抚慰。(《册府元龟》卷九七〇;《旧唐书》卷一九八《天竺传》;《新唐书》卷二二一上)

戒日王于曲女城举行无遮大会七十五日,玄奘参加,会后返国。(据杨廷福)

贞观十六年(642年):

乌茶,一曰乌仗(伏字误)那,亦曰乌苌,(《大唐西域记》卷三作"乌仗那")王达摩因陁诃斯遣使者献龙脑香,玺书优答。(《全唐文》卷九九九,《新唐书》卷二二一上)

玄奘发王舍城,入袛罗国。(《佛祖历代通载》卷一一)

三月,罽宾遣使献褥特鼠。(《旧唐书》卷一九八,《新唐书》卷二二一上,又见《全唐文》卷九九九)

贞观十七年(643年):

遣李义表、王玄策使西域,游历百余国。(《佛祖统纪》卷

三九)十二月至摩揭陀国。

贞观十八年(644 年):

正月七日,玄奘抵长安;三月住弘福寺译经,奉敕撰《大唐西域记》。(据杨廷福)

正月二十七日,李义表、王玄策于王舍城登阇崛山勒铭。二月十一日,于摩伽陀国摩诃菩提寺立碑。(《法苑珠林》卷二九,《全唐文》卷二六二)

贞观二十年(646 年):

玄奘《大唐西域记》成。(《大慈恩寺三藏法师传》卷六)

王玄策归国。

那揭(法显《佛国记》作“那竭”,《大唐西域记》卷二作“那揭罗曷国”)遣使者贡方物。(《新唐书》卷二二一上)

贞观二(一本作“一”)十年:

西国有五婆罗门来到京师,善能音乐、祝术、杂戏、截舌、抽肠、走绳续断。(《法苑珠林》卷七六;《大正新修大藏经》53.859c)

贞观二十一年(647 年):

以王玄策为正使,蒋师仁为副使,再使印度。(《新唐书》作二十二年)。时戒日王已死,国大难,发兵拒玄策。玄策发吐蕃、泥婆罗之兵,俘其王阿罗那顺归长安。《大唐故三藏法师行状》说:“永徽(650—655 年)之末,戒日王果崩,印度饥荒。”(见《大正新修大藏经》50.217a)。时间恐有误。

摩揭陀遣使者自通于天子,献波罗树,树类白杨。太宗遣使取熬糖法,即诏扬州上诸蔗,拃沈如其剂,色味愈西域远甚。(《新唐书》卷二二一上《摩揭它》)

李义表自西域还,奏称东天竺童子王(Kumāra)请译《老子》,乃命玄奘翻译。玄奘又译《起信论》为梵文。(《集古今佛

道论衡》丙,《续高僧传》卷四《玄奘传》)

“有伽没路国(即《大唐西域记》中的“迦摩缕波国”),其俗开东门以向日。王玄策至,其王发使贡以奇珍异物及地图,因请老子像及《道德经》。”(《旧唐书》卷一九八。参阅《新唐书》卷二二一上)这同上面讲的一定是一件事。(《宋高僧传》卷二七《含光传》)“系曰:……又唐西域求易《道经》。诏僧道译唐为梵。二教争菩提为道,纷拿不已,中辍。”(《大正新修大藏经》50.879c)可见翻译并没有搞成。《释迦方志》卷上:“然童子王刹帝利姓,语使人李义表曰:‘上世相承四千年。先人神圣,从汉地飞来,王于此土。’”(《大正新修大藏经》51.958a)

贞观二十二年(648 年):

五月,玄策献俘阙下。

王玄策以天竺方士那逻迩娑婆寐(Nārāyaṇasvāmin)来京师。(《旧唐书》卷一九八,《新唐书》卷二二一上,《唐会要》卷一〇〇)王玄策议状:沙门不应拜俗。(彦悰《集沙门不应拜俗等事》卷四)

贞观二十三年(649 年):

太宗卒。《唐会要》卷五二,《识量》下:太宗饵天竺胡僧长生之药,暴疾崩。胡僧指的就是那逻迩娑寐(上面引《新旧唐书》,均作“那逻迩娑婆寐”。参阅《旧唐书》卷八四《郝处俊传》)

沙门道生经吐蕃至天竺。(《大唐西域求法高僧传》上)

贞观中(641 年以后):

玄照经吐蕃由文成公主送往天竺。(《大唐西域求法高僧传》上)

永徽三年(652 年):

中天竺摩诃菩提寺沙门智光、慧天等遣沙门法常来中国

致玄奘书,并赠白氎一双。(《大慈恩寺三藏法师传》卷七,《大正新修大藏经》50.261a－b)

中天竺沙门无极高至长安。(《宋高僧传》卷二;《佛祖统纪》卷三九)

永徽五年(654年):

法常返国,玄奘附书分致智光、慧天。(《大慈恩寺三藏法师传》卷七,《大正新修大藏经》50.261c)

永徽六年(655年):

中天竺沙门那提(福生)来长安。(《续高僧传》卷四,《玄奘传》附传)

罽宾国沙门佛陀多罗于白马寺译《圆觉经》。(《佛祖统纪》卷三九)

显庆元年(656年):

敕那提往昆仑诸国采药。(《续高僧传》卷四,《玄奘传》附传;《开元释教录》卷九)

显庆二年(657年):

命王玄策送佛袈裟至天竺。(《法苑珠林》卷一六;《册府元龟》卷四六)

显庆三年(658年):

王玄策撰《中天竺国图》,此据《历代名画记》,但此时王玄策尚在印度,恐无暇撰述。

访罽宾国俗(《旧唐书》卷一九八),以其地为修鲜都督府。(《新唐书》卷二二一上)

显庆四年(659年):

王玄策到婆栗阇国(Vṛjji)

显庆五年(660年):

九月二十七日,王玄策到摩诃菩提寺立碑。

十月一日,天竺菩提寺主戒龙为王玄策设大会。王玄策归国。(《酉阳杂俎》卷一八,《法苑珠林》卷五二)

龙朔元年(661年):

王玄策进天竺所得佛顶舍利。(《佛祖统纪》卷三九)

王名远进《西域图记》。

龙朔初,授罽宾国王修鲜等十一州诸军事兼修鲜都督。(《旧唐书》卷一九八)

龙朔二年(662年):

五月,大集文武官僚议致敬事,非致敬者有王玄策。(《广弘明集》卷二五)

龙朔三年(663年):

王玄策第四次赴天竺。(据烈维:《迦腻色迦与王玄策》之假定)(《大唐西域求法高僧传·玄照传》)

那提返长安。(《佛祖统纪》卷三九)

麟德元年(664年):

玄奘卒。

麟德二年(665年):

命玄照往迦湿弥啰国取长年婆罗门卢迦逸多。(《大唐西域求法高僧传》上)

总章元年(668年):

以乌荼国婆罗门卢伽阿逸多为怀化大将军,并令其合"长年药"。(《旧唐书》卷八四《郝处俊传》

咸亨二年(671年):

义净出。(《宋高僧传·义净传》)

咸亨三年(672年):

南天竺赠唐廷方物。《册府元龟》卷九七〇)

咸亨四年(763年):

义净自室利佛逝至东天竺。(《南海寄归内法传》卷四:“咸亨四年二月八日,方达耽摩立底国。”(《大正新修大藏经》54,233b)

咸亨五年(674年):

义净抵那烂陀寺。

上元三年,仪凤元年(676年):

中天竺沙门地婆诃罗(日照)来长安。(《高僧传》卷二《日照传》)

罽宾国沙门佛陀波利礼拜五台。(《宋高僧传》卷二《佛陀波利传》)

弘道元年(683年):

南天竺沙门菩提流支来中国。(《宋高僧传》卷三《菩提流支传》)

垂拱三年(687年):

菩提流支至东都。(《宋高僧传》卷三《菩提流支传》;《佛祖统纪》卷三九)

日照卒。(《华严经传记》)

永昌元年(689年):

义净将梵本寄至室利佛逝国。(《大唐西域求法高僧传》下;《佛祖统纪》卷三九)

天授二年(691年)(《旧唐书》卷一九八作“二年”;《册府元龟》卷九七〇作“三年”):

五天竺国皆遣使来:“东天竺王摩罗枝摩、西天竺王尸罗逸多、南天竺王遮娄其拔罗婆、北天竺王娄其那那、中天竺王地婆西那,并来朝献。”(《旧唐书》卷一九八)

天授三年(692年):

义净返长安。(《大唐西域求法高僧传》下)

长寿元年(692年):

罽宾国遣使朝贡(《册府元龟》卷九七〇)

长寿二年(693年):

北天竺沙门阿儞真那(宝思惟)敕于天宫寺安置。(《宋高僧传》卷三《宝思惟传》;《佛祖统纪》卷三九)

南天竺沙门菩提流支上所译《宝雨经》。(《宋高僧传》卷三《菩提流支传》)

天竺沙门慧智于东都授记寺译《观世音颂》。(《宋高僧传》卷二《慧智传》)

证圣元年,天册万岁元年(695年):

义净还至洛阳。(《宋高僧传》卷一《义净传》)。

圣历二年(699年):

北天竺婆罗门李元谄为新罗僧明晓译《不空罥索陀罗尼经》一卷。(《续古今译经图记》)

久视元年(700年):

于阗沙门实叉难陀又共吐火罗沙门弥陀山(寂友)等译《大乘入楞伽经》。(《宋高僧传》卷二《实叉难陀传》)

长安四年(704年):

沙门义净于东都少林寺立戒坛,并自制铭。(《金石萃编》卷七〇《少林寺戒坛铭》)实叉难陀还于阗。(《宋高僧传》卷二《实叉难陀传》)

年表就到这里为止。自618年开始,至704年终结,时间还不到九十年。中印交通并不是到这里就停止了,当然还是会继续下去的。我之所以选取这一段时间,因为这一段时间是有典型意义的。从表中我们看出几个特点:第一,交通频繁的程度是颇为惊人的;有的时候年年都有往来,甚至一年数次。有的时候有点间隔,也不过几年的工夫。这在中印文化交流史上是空前绝后的(当代当然除

外)。第二,交流的内容并不限于宗教;政治(外交)、经济、宗教、哲学、科学技术、文学艺术,几乎都有。由于这些原因,我也称唐代为中印文化交流活动为鼎盛时代中的鼎盛时代。

为什么会出现这种情况呢?这是当时中印两国的历史环境和地理环境所决定的。到了唐初,中国封建社会的发展达到了很高的水平,中国文化的发展也是灿烂辉煌,远迈前古。大唐帝国声威广被,寰宇宾服。唐太宗李世民被西域林立的小国推尊为“天可汗”。他的首都长安,是全国政治、经济、文化的中心,也是对外活动的中心。当时那里外国侨民的人数之多,所从来的国家名目之众,都是空前的。关于这方面的情况,中外载籍都有详略不同的记载,最有权威的著作是向达先生的《唐代长安与西域文明》[22],请参阅。长安在当时实际上是世界政治、经济和文化的中心。欧洲还处在分崩离析之中,没有一个可以称为中心的国家。文化发展的水平也不高。有一些今天文化昌明声威煊赫的国家,当时还处在只能算是蒙昧的阶段,同中国是无法相比的。

印度的情况,我在上面已经讲了一些。现在再作一点补充。当时北天竺虽然是小国林立,掠夺侵伐,战无宁日,有点像中国的春秋战国时代——我要加上一句:在中国是分久必合,合久必分;在印度则是有分无合——,但是也同中国一样,在某一个时期内,一国崛起,成为盟主。戒日王就是这样一个盟主。他一方面热心战伐,另一方面又尊崇学术,礼贤下士,对佛教和印度教都加崇奉,似乎偏向佛教。他久仰唐太宗的大名,对玄奘尤其尊敬。在这样的情况下,中印双方往来频繁,也就是意中事了。

频繁往来的原因,还要增加几项。从历史上来看,横亘欧亚长达万里的丝绸之路,由于沿途各国政局变幻,存亡不定,所以时断时续,时通时塞,由来久矣。到了唐初,大唐兵威远被,至少从中国到印度的一段,畅通无阻。在海路方面,由于航海知识日增,航海

工具日新,也是畅通无阻的。海陆方面交通都无困难,这当然也成了中印两方往来频繁的重要原因。还有一个原因也必须在这里提一下。由于文成公主下嫁西藏赞普,由中国经过西藏至印度的道路,也在此时畅通,年表中就有由藏入印的僧人。

所有以上种种原因都促成了唐初不到九十年内中印交通空前的繁荣状况。

下面我仍然按照上面的办法分别介绍佛教交流和贸易以及外交交往的情况。

### 2. 佛教交流达到最高点

仍然以人物为中心,加以介绍。第一个当然是玄奘。他在几千年中印文化交流史上是影响最大的,至今仍然为中印两国人民忆念不忘的、空前绝后的中印友好的象征。

#### (1)玄奘

在所有的古代高僧中,关于玄奘的资料是最为丰富的。我在下面先列举几种。如果有人对玄奘发生了兴趣,可以自行参阅:

(1)唐冥详撰《大唐故三藏玄奘法师行状》(《大正新修大藏经》卷五十)

(2)唐慧立本、彦悰笺《大唐大慈恩寺三藏法师传》(同上书、卷)

(3)唐道宣撰《续高僧传》卷四(同上书、卷)

(4)唐玄奘译、辩机撰《大唐西域记》(同上书,卷51。有日英国翻译注释本,有季羡林等校注本,中华书局)

近人著作中有杨廷福《玄奘年谱》(中华书局)等等[23]。

我在下面根据上述资料对玄奘作一个简略的介绍。玄奘的年寿,学者争论颇多。我个人觉得,杨廷福先生的说法是比较可靠

的。我现在就采用他的说法。杨先生在这方面的文章颇多,主要的都收在《玄奘论集》中。

为了醒目起见,我采用了年谱的形式。

隋文帝开皇二十年(600年):

玄奘生。俗姓陈,名祎。他生于河南缑氏县(故居在今河南省偃师县陈河村)

隋炀帝大业三年(607年):

玄奘八岁。读《孝经》,"自后备通经典,而爱古尚贤。"[24]

大业六年(610年):

玄奘十一岁。随仲兄长捷法师住东都净土寺,读《维摩》、《法华》等经。

唐高祖武德元年(618年):

玄奘十九岁。因东都战乱频仍,奔长安,又从长安入蜀。

武德三年(620年):

玄奘二十一岁,在成都受具,坐夏学律。

武德四年(621年)至九年(626年):

玄奘到处游学。

太宗贞观元年(627年):

玄奘二十八岁。他在游学中痛感众师之说不同,佛典之论各异,"乃誓游西方以问所惑","结侣陈表,有诏不许",乃决心不惜身命,只身西行。

贞观二年(628年):

玄奘经过今天新疆、苏联、阿富汗、巴基斯坦等地的许多城市(当时称之为"国"),到了迦湿弥罗。离开中国时,几次几乎为边境巡逻的箭所射中,幸而不死。"时行百余里,失道,觅野马泉不得。下水欲饮,袋重,失手覆之,千里之资一朝斯罄。……自念……宁可就西而死,岂归东而生!"此时,一口水也没

有,“四夜五日无一滴霑喉,口腹干焦,几将殒绝,不复能进。”路上的艰难困苦可见一斑。

贞观三年(629年):

玄奘三十岁。春夏两季在迦湿弥罗学习。秋季出发,经半笯嗟国、遏逻阇补罗国、磔迦国,至至那仆底国,从毗腻多钵腊婆(调伏光)学习《对法论》和《显宗论》。

贞观四年(630年):

玄奘三十一岁。他从至那仆底国到了阇烂达那国,从旃达罗伐摩学习《众事分毗婆沙》。从这里经屈露多国、设多图卢国、波理夜呾罗国,进入中印度境的秣菟罗国。又经萨他泥湿伐罗国至窣禄勒那国,从阇那毱多听受《经部毗婆沙》。

贞观五年(631年):

玄奘三十二岁。渡河至秣底补罗国,巡礼佛迹,并从密多斯那学《怛埵三密弟铄论》(《辩真论》)、《随发智论》。又经婆罗吸摩补罗国、垩醯掣怛罗国、劫比他国等地到戒日王都羯若鞠阇国(曲女城)。从毗离耶犀那三藏学《佛使毗婆沙》和《日胄毗婆沙》,又到阿逾陀国、阿耶穆佉国、憍赏弥国、鞞索迦国、室罗伐悉底国、劫比罗伐窣堵国、蓝摩国、拘尸那揭罗国、婆罗痆斯国、战主国、吠舍厘国、摩揭陀的波吒厘子城。约在十月初,至那烂陀寺,师事戒贤法师。这是当时印度的最高学府。曾巡礼王舍城。

贞观六年(632年)至贞观十年(636年):

玄奘三十三岁至三十七岁,在那烂陀寺学习。从戒贤学习《瑜伽师地论》、《顺正理论》、《集量论》和因明学、声明学以及婆罗门教的经典。

贞观十年(636年):

玄奘三十七岁。辞别戒贤法师,出游五印度,随处问学。

贞观十一年(637 年)至贞观十三年(639 年):

玄奘在中印度、南印度、东印度等地,到了许多城市。中间曾想渡海到僧伽罗国(今斯里兰卡),没能去成。他也曾参谒过阿旃陀石窟寺。于贞观十三年回到那烂陀寺,参拜恩师戒贤,戒贤是当时印度学界的泰斗。

贞观十四年(640 年):

玄奘奉戒贤命为僧众讲《摄大乘论》、《唯识抉择论》。玄奘著《会宗论》三千颂,调和中观、瑜伽两派之争论。应戒日王之邀,与小乘正量部大师般若毱多展开学术辩论。又在那烂陀寺折服顺世外道,著《制恶见论》。以上两书均佚。秋季,戒日王闻玄奘已在鸠摩罗王处,遣使敦请。玄奘乃与鸠摩罗王往晤戒日王。戒日王决定在曲女城举行学术辩论大会,使五印度不同宗教、不同教派的僧俗聚会,瞻聆玄奘风彩议论。

贞观十五年(641 年):

玄奘四十二岁。春初,辩论大会开始,戒日王恭请玄奘为论主,时到会者有印度十八国国王,大小乘佛徒三千余人,婆罗门及尼乾外道二千余人,还有那烂陀寺僧众千余人。据《译经图记》卷四所载,当时以玄奘《制恶见论》为主要论题。玄奘坐宝床上,"称扬大乘序作论意,仍遣那烂陀寺沙门明贤法师读示大众。别令写一本悬会场门外示一切人,若其间有一字无理能难破者,请斩首相谢。如是至晚,无一人致言,戒日王欢喜。"[25]印度僧俗,无不钦佩。大乘众尊玄奘为"摩诃耶那提婆"(大乘天),小乘众尊为"木叉提婆"(解脱天)。玄奘决意回国,戒日王坚决挽留他参加第六次七十五天的"无遮大会"(梵文 Pañcavārṣika,义为"五年大会")。会后,戒日王又再三挽留。玄奘归国心切,终于辞别戒日王等,仍由陆路回国。

贞观十六年(642 年):

玄奘四十三岁，渡信度河时，风浪大作，“遂失五十经本及花种等。”玄奘除了取经以外，还带了印度花种，可见他是非常热爱生活的。

玄奘走过今天巴基斯坦和阿富汗的许多地方，于本年来到了当时西突厥统治的地区。

贞观十七年(643年)：

玄奘四十四岁。他又向前行走，走过了今塔吉克斯坦共和国，然后过帕米尔，到了今天的新疆。岁末到瞿萨旦那国(今新疆和田县)。

贞观十八年(644年)：

玄奘四十五岁。在瞿萨旦那国讲经说法，派高昌俗人与玄智随高侣奉表给唐太宗李世民。表中说：“玄奘往以佛兴西域，遗教东传，然则胜典虽来而圆宗尚阙，常思访学，无顾身命。遂以贞观三年四月[26]，冒越宪章，私往天竺。”其用意当然想祈求太宗的宽恕。唐太宗得表大喜，立即降敕迎劳：“闻师访道殊域，今得归还，欢喜无量，可即速来与朕相见。”法师得敕，即辞别于阗国王东行，到了沙州，又上表报告行踪，太宗时在洛阳，敕西京留守房玄龄使有司迎接。

贞观十九年(645年)：

玄奘四十六岁。正月二十四日，玄奘抵长安。二十五日，进入长安。他从印度携回佛经六百五十七部，以及舍利、佛像等。“始自朱雀街内终届弘福寺门，数十里间，都人士子、内外官僚迾道两傍，瞻仰而立，人物阗闼。”热烈情况，可以想见。

玄奘即赴洛阳，二月初一，谒见唐太宗，“帝又察法师堪公辅之寄，因劝罢道，助秉俗务。”玄奘辞谢，返回长安，在弘福寺译经。工作勤奋，异乎寻常，几乎每月出一经。

贞观二十年(646年)：

玄奘四十七岁。居弘福寺译经。

从现在起,一直到唐高宗麟德元年(664 年)玄奘逝世,我不再采用年谱的办法,因为他的活动与本书主题关系不大了,再用年谱,则拖沓累赘,脱离主题,反而不好。这十八年的生活内容可以说是包含着两大部分,一是译经,一是奉陪两个皇帝:太宗与高宗。玄奘是一位高僧,这是毫无问题的;但同时他又有政治头脑和手段,所以极得圣眷。值得一提的是,永徽三年(652 年),中印度国摩诃菩提寺大德智光、慧天等致书于法师。"自别之后,钦伫不忘,乃使同寺沙门法书,并赍赞颂及氎两端,揄扬之心甚厚。"五年(654 年),法长辞还,玄奘写了回信。[27]这也可以算是中印文化交流史上的佳话。

玄奘工作精神和毅力是十分感人的。《大慈恩寺三藏法师传》卷七有一段叙述:

> 法师还慈恩寺。自此之后,专务翻译,无弃寸阴。每日自立课程,若昼日有事不充,必兼夜以续之。遇(过)乙之后,方乃停笔,摄经已,复礼佛行道,至三更暂眠,五更复起,读诵梵本,朱点次第,拟明旦所翻。每日斋讫,黄昏二时讲新经论,及诸州听学僧等恒来决疑请义。既知上座之任,僧事复来谘禀。复有内使遣营功德,前后造一切经十部,夹纻宝装宝像二百余躯,亦令取法师进止。日夕已去,寺内弟子百余人咸请教诫,盈廊溢庑,皆酬答处分无遗漏者。虽众务辐凑,而神气绰然,无所拥滞。犹与诸德说西方圣贤立义,诸部异端,及少年在此周游讲肆之事,高论剧谈,竟无疲怠,其精敏强力,过人若斯。复数有诸王卿相来过礼忏,逢迎诱导,并皆发心,莫不舍其骄华,肃静称叹。

从这一段简短的叙述中，完全可以看出玄奘译经、讲学之勤奋，待人、接物之周到，用一句现在的话来说，就是处理教学与行政工作，井井有条，精力惊人，威德有加，千余年之后还不禁使我们肃然起敬。

根据《慈恩传》卷十所记，玄奘一生共译经一千三百三十五卷，又写《能断般若》、《药师》、《六门陀罗尼》等经各一千部，供养悲、敬二田各万余人，烧百千灯，赎数万生。临终前，口说偈教傍人云："南无弥勒如来应正等觉！愿与含识速奉慈颜，南谟弥勒如来所居内众，愿舍命已必生其中！"[28]

就这样，中国最伟大的高僧离开了人间，或者真能生入弥勒佛的兜率天。我在上面曾经谈到弥勒信仰与弥陀信仰。玄奘是崇奉弥勒净土的，值得我们研究时注意。

综观玄奘一生，无论是在生前，还是死后，他涉及和影响的方面都是既广且深。我现在归纳起来，简短扼要地谈上几点。

第一，佛经翻译

在世界翻译史上，中国占有独特的地位。在中国翻译史上，玄奘占有独特的地位。我在《大唐西域记校注·前言》中，曾对中国翻译史的发展规律提出了一个看法。我认为，在佛教初入中国的后汉三国时期，外来译者不通华言，虽有合作的华人，但语言仍然扞格，译出的佛经多为直译，有时直到难以理解的程度。只有支谦等极少数人，译文接近意译，比较易懂。这是第一阶段，我称之为直译阶段。到了鸠摩罗什，虽然他的汉语也有问题，但是助译者众，而且多为高材硕学之士。译风以意译为主，不死死地忠于梵文原本，有时甚至大胆地改变原文的文体，译出的经典文字流畅，毫无扞格之弊。这是第二阶段，我称之为意译阶段。第二阶段虽胜于第一阶段，但二者各有优缺点，哪一个也不能说是最理想的。到了玄奘，他在中国译经史上开辟了一个新的时代。他的译风既是直

译，又是意译。换一句话也可以说，既非直译，又非意译。他的译文完全忠实于原文，又明晓畅达。这是第三阶段，是直、意有机结合的阶段。我利用了黑格尔的三段式：正题——反题——合题。后汉三国属于正题，自罗什起属于反题，玄奘代表合题。

第二，宗派建立

玄奘基本上继承了大乘有宗的传统，在中国创立了一个新的宗派——法相宗。基本理论是所谓“八识”，世间一切都是从“识”变现出来的，因此此宗也被称为唯识宗。前六识——眼、耳、鼻、舌、身、意，而第七识末那识则是联系第八识阿赖耶识的，第八识是一切的关键，精神性的单子——种子，就藏住在第八识中。根据法相宗的理论，只有佛才能断尽有漏种子，而只有断尽有漏种子才能成佛。这简直就是鸡与蛋的关系，这当然会使法相宗陷入窘境，不能自拔。很明显，这一切是完全违反我在上面谈到的宗教发展规律的——天国的入门券越卖越便宜。法相宗不但不是越卖越便宜，而是越卖越贵，天国有时候简直好像挂出了牌子，上面写着：整修内部，暂停营业。这完全不符合有宗教需要的人们的愿望和心理，法相宗之所以只有极短的生命，原因就在这里。

第三，炼糖技术

唐太宗派人到印度去学习熬溏法，是几千年中印文化交流史上的一件大事。我在上面的中印交通年表中已经提了一句。关于这个问题，我曾写过几篇文章。比如：

《一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷》，见《历史研究》1982年第一期。又见《季羡林学术论著自选集》；

《对 < 一张有关印度制糖法传入中国的敦煌残卷 > 的一点补充》，见《历史研究》1982年第3期，又见《季羡林学术论著自选集》；

《唐太宗与摩揭陀》，见《文献》1988年第2、3期，等等。

请读者参阅,这里不再细谈。我只想谈,玄奘与这一件大事也似有牵连。《续高僧传》卷四《玄奘传》说:

> 戒日及僧各遣中使,赍诸经宝,远献东夏。是则天竺信命自奘而通,宣述皇猷之所致也。使既西返,又敕王玄策等二十余人,随往大夏,并赠绫帛千有余段。王及僧等数各有差。并就菩提寺僧召石蜜匠。乃遣匠二人、僧八人,俱到东夏。寻敕往越州,就甘蔗造之,皆得成就。

这与《新唐书》卷二二一上《西域列传·摩揭它》的说法不同,详情请参阅上述拙文。总之,由于玄奘通了中国与天竺的信命,才有王玄策在菩提寺招致印度石蜜匠到中国来的行动。关于王玄策这个当时在中印关系方面起过重要作用的人物,中外学者颇多研究。法国学者烈维(Sylvain Lévi)和伯希和(Paul Pelliot)均在八九十年前就写了专门论述王玄策的文章。中国学者柳诒徵在《学衡》第 39 期上也发表了《王玄策事辑》。后来居上,冯承钧在 1932 年 12 月《清华学报》上发表了《王玄策事辑》,在前人搜集的基础上,搜得的材料最为完整。王玄策著有《中天竺国行记》,佚文散见于许多书中,他在印度曾向尼泊尔借兵,加上吐蕃的兵,打败了尸罗逸多王(戒日王)死后篡位的大臣那优帝阿罗那顺,俘虏了他,送回长安。这在中印关系史上当然是不友好之举。然而从人类整个历史上来看,邻国而没有或大或小的争端者,绝无仅有。这并不影响中印两国人民友好的发展。

第四,沟通中印信息

我在上一节里已经涉及到这个问题。在沟通中印信息,特别是在两国统治者之间的信息,玄奘做出了突出的贡献。我们甚至可以说,中印两国正式外交关系的首次建立,应该归功于他。《慈

恩传》卷五有一段记述他与戒日王的初次会面时情景的文字：

> 既至，顶礼法师足，散华瞻仰，以无量颂赞叹讫，谓法师曰："弟子先时请师，何为不来？"报曰："玄奘远寻佛法，为闻《瑜伽师地论》。当奉命时，听论未了，以是不遂参王。"王又问曰："师从支那来，弟子闻彼国有《秦王破阵乐》歌舞之曲，未知秦王是何人？复有何功德，致此称扬？"法师曰："玄奘本土见人怀圣贤之德，能为百姓除凶翦暴、覆育群生者，则歌而咏之。上备宗朝之乐，下入闾里之讴。秦王者，即支那国今之天子也。未登皇极之前，封为秦王。是时天地版荡，苍生乏主，原野积人之肉，川谷流人之血，妖星夜聚，沴气朝凝，三河苦封豕之贪，四海困长蛇之毒。王以帝子之亲，应天策之命，奋威振旅，扑翦鲸鲵，杖钺麾戈，肃清海县，重安宇宙，再耀三光。六合怀恩，故有兹咏。"王曰："如此之人，乃天所以遣为物主也。"

这是玄奘在印度向戒日王讲述唐太宗。他回到祖国以后，《慈恩传》卷六又有一段记载：

> （唐太宗）因广问彼事。自雪岭已西，印度之境，玉烛和气，物产风俗，八王故迹，四佛遗踪，并博望之所不传，班、马无得而载。法师既亲游其地，观睹疆邑，耳闻目览，记忆无遗，随问酬对，皆有条理。帝大悦。

这是玄奘向唐太宗讲述印度的情况，书中虽未明说，但肯定会谈到戒日王的。从上面的记载来看，沟通中印两国最高统治者，甚至两国人民之间的信息的，确实就是玄奘大师。因此才有了我在上面年表中提到的戒日王派使臣来华之举。我说玄奘是促成中印两个

世界大国第一次建交的第一人,不是完全符合历史事实吗?

第五,《大唐西域记》

玄奘沟通中印两国信息,特别是中国人民介绍印度情况的著作,就是《大唐西域记》一书。《慈恩传》卷六关于这件事有一段记载:

> 前又洛阳奉见日,敕令法师修《西域记》,至是而成。

这一部书的完成时间是在贞观二十年(646年)七月。完成以后,玄奘进表说:

> 时移岁积,人愿天从,遂得下雪岫而泛提河,窥鹤林而观鹫岭,祇园之路髣像犹存,王城之基坡陀尚在。寻求历览,时序推迁,言返帝京,淹逾一纪,所闻所履,百有二十八国。窃以章允之所践籍,空陈广袤,夸父之所陵厉,无述土风。班超侯而未远,张骞望而非博。今所记述,有异前闻,虽未极大千之疆,颇穷葱外之境,皆存实录,匪敢彫华。谨具编裁,称为《大唐西域记》,凡一十二卷,缮写如别。望班之右笔,饰以左言。掩《博物》於晋臣,广九丘于皇代。但玄奘资识浅短,遗漏实多,兼拙于笔语,恐无足观览。(见《慈恩传》卷六)

在这里,玄奘把成书过程简略介绍了。对于本书的内容记述,我曾在《(大唐西域记)校注·前言》中做了比较详尽的分析和评价,这里不再重复。所有的国内外研究印度古代史的专家学者,无不对本书极口赞誉。我在这里只引用印度著名的史学家、当时史学大会的主席阿里(Ali)教授于1978年给我的一封信中的一段话:

> 如果没有法显、玄奘和马欢的著作,重建印度史是完全不可能的。

由此可见印度史学家对此书评价之高。说这一部书是空前的瑰宝,它是当之无愧的。

第六,玄奘在今天印度的影响

我曾多次访问印度。印度人民对中国人民代表的欢迎,简直达到了狂热的程度。孟买深夜,飞机场内外挤满了四五万人,人声鼎沸,"印中友好万岁!"的口号震天动地。加尔各答中午,飞机场上聚集了至少有十万人,红旗如林,呼声如雷,我们被迫登上候机大楼,站在阳台上同群众见面。这样的场面还有几次,使我终生难忘,激动不已。原因何在呢? 原因当然是非常多的。但是,我认为,玄奘和他的《大唐西域记》,也在其中起了重要的作用。有的印度朋友告诉我,在很多印度小学教科书里就有玄奘取经的故事。因此,在印度,玄奘可以说是家喻户晓,妇孺皆知。其知名度决不下于在中国由于长篇小说《西游记》而引起的名扬天下历久不衰的情况。我们可以毫不夸张地说,玄奘在今天已经成了中印友谊的象征。

第七,玄奘在中国人民心目中的形象

玄奘不但在印度有极高的威信,他在中国人民心目中威信至少不会比在印度低。这完全是非常自然的事情,他毕竟在中国几千年历史上也算得上是一个伟大人物。中国的伟大作家鲁迅说:

> 我们从古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓"正史",也往往掩不住他们的光耀,这就是中国的脊梁。[29]

在“舍身求法”这一类里，鲁迅虽然没有一一指出名字，但是玄奘肯定会在里面的，而且可能是第一位。

综上所述，我们可以说，玄奘是中国佛教史和翻译史上开辟一个新纪元的高僧，是中印文化的传播者，是中印人民友谊的象征，是中国人民的脊梁。

### (2)义净

义争同玄奘可以说是同一时代的人，他降生的那一年，玄奘三十六岁。

我现在仍然遵照叙述玄奘时的办法，先给义净写一个简略的年谱，根据的资料是王邦维《大唐西域求法高僧传校注》附录的《义净生平编年》1988 年，中华书局。

贞观九年(635 年)：

义净生。本姓张，字文明，齐州山庄人士。

贞观十五年(641 年)：

年七岁。入齐州城西四十里许土窟寺，侍善遇法师及慧智法师。

玄奘四十二岁，正在印度参加佛学大辩论，作为论主，取得胜利。

贞观十八年(644 年)：

年十岁。从师受学，犹未能领会深旨。

贞观二十二年(648 年)：

年十四岁，“得霑缁侣”。

义净十一岁时(645 年)，玄奘回国。本年，玄奘四十九岁，住弘福寺译经。

贞观二十三年(649 年)，高宗永徽二年(651 年)，永徽三年

(652年)：

义净“志游西域”、“拟向西天”。

永徽六年(655年)：

年二十一岁，受具足戒。

玄奘五十六岁，住慈恩寺译经。

显庆五年(660年)：

年二十六岁。出游东魏，继游长安，负笈西京，到处问学。

麟德元年(664年)：

年三十岁。

玄奘逝世。

咸亨二年(671年)：

年三十七岁。自齐州出发。坐夏扬府。冬十一月，与门人晋州小僧善行附波斯舶南行。未隔两旬，抵佛逝。

咸亨三年(672年)：

年三十八岁。停佛逝六月，渐学声明。又往末罗瑜国(后改室利佛逝)，转向羯荼。十二月(约等于公历次年一、二月)，乘王舶北行。

咸亨四年(673年)：

年三十九岁。经裸人国，抵东印度耽摩立底国，留住一载，学梵语，习《声论》。与大乘灯禅师相见。

咸亨五年(674年)：

年四十岁。五月，偕大乘灯诣中印度。先到那烂陀，次上耆阇崛山，至王舍城，往大觉寺。北行至薜舍离，又西北行至拘尸城。又西北行至劫比罗伐窣堵。又西行至僧迦施国(玄奘称之为劫比他国)，顺路过曲女城。又东南行至婆罗痆斯，途经钵逻耶伽。

上元二年(675年)，义净四十一岁。自此至光宅元年(684

年),义净五十岁。在这九年间:

义净住那烂陀寺(当时仍然是全印最高学府),学习佛典。在这里遇到的唐朝僧人,有玄照、佛陀达摩、僧哲、慧轮、道琳、智弘、无行等。上距玄奘初抵那烂陀寺之年(贞观五年,公元631年)四十四年。玄奘当时那烂陀寺好像只有他一个中国留学生。将近半个世纪之后,中国留学生竟然增加了这样多。可见中印文化交流关系大大地提高了一步。

义净在这里,受学于宝师子。又曾往距此约两驿处的羝罗荼寺,问学于智月;还有可能至南印度某地,问学于呾他揭多揭婆。

垂拱元年(685年):

年五十一岁。离那烂陀寺东归。冬,自耽摩立底登舶,携梵本三藏五十万余颂。

垂拱二年(686年):

年五十二岁。春初,到羯荼国,在这里遇到了道琳和智弘。停此至冬,复泛舶南行。

垂拱三年(687年):

年五十三年。船行一月许,抵末罗瑜,再往佛逝,停于此处。

垂拱四年(688年):

年五十四岁。留室利佛逝,请学于佛逝国名僧释迦鸡栗底。

永昌元年(689年):

年五十五岁。七月二十日回到广州,邀贞固等往佛逝襄助译事。十一月一日,偕贞固、怀业、道宏、法朗。回到佛逝。

载初元年(690年):

年五十六岁。留室利佛逝译经。

天授二年(691年)：

年五十七岁。撰成《大唐西域求法高僧传》、《南海寄归内法传》等。五月十五日，遣大津归唐，携回两传及新译经论十卷，并请朝廷于西方造寺。

天授三年，如意元年，长寿元年(692年)至长寿二年(693年)：

年五十八岁，五十九岁。停佛逝。

长寿三年(694年)，五月改元延载：

年六十岁。偕贞固、道宏回到广州。

证圣元年(695年)，改元天册万岁和万岁登封：

年六十一岁。五月，回到洛阳。武后亲迎于上东门外。先后住于佛授记寺和大福先寺，译经。

万岁登封元年(696年)至圣历二年(699年)：

年六十二，六十三，六十四，六十五岁。在洛阳共实叉难陀等译《华严经》。

圣历三年(700年)至长安三年(703年)：

年六十六岁至六十九岁，在洛阳长安译经。

长安四年(704年)：

年七十岁。赴少林寺。重结戒坛。

自此至先天二年(713年)，义净年七十九岁逝世，朝廷屡改年号，屡换帝王，义净或译经或陪侍朝廷。本岁，义净不愈，欲归齐州，未果。正月十七日，示寂于大荐福寺译经院。

义净的生平大略即如上述。

我现在对与义净有关的一些问题分门别类作一点简略的叙述和评论。

第一，义净出游的动机

根据法显和玄奘的例子——其实所有的赴西天求经的中国僧人，莫不有各自的动机——，义净的出游也决不是为出游而出游，

而是有十分明确的目的的。这种目的都是与当时佛教在中国传布和发展的情况密切相联的。佛教发展到某一阶段，出现了什么问题，一般庸僧是不会感觉到的；但是有识的高僧，出于对宗教的虔诚，由于自己的敏感，往往深切感知，而企图有以改变之，改变之方无他，只有到佛国去探求根源，寻觅妙方。法显是如此，玄奘是如此，义净也是如此。试将三人对比一下，是颇有意义的。

《法显传》开宗明义第一句话就是："法显昔在长安，慨律藏残缺。于是，遂以弘始元年……至天竺寻求戒律。"法显出游的目的非常明确：寻求戒律。至于玄奘，《慈恩传》卷一说："法师既遍谒众师，备餐其说，详考其义，各擅宗途，验之圣典，亦隐显有异，莫知适从，乃誓游西方以问所惑，并取《十七地论》以释众疑，即今之《瑜伽师地论》也。"玄奘出游的目的也是非常明确的：寻求义理。他在印度时曾因听戒贤讲《瑜伽师地论》未竟，推迟了会见戒日王的时间。关于显、奘二公，我在上面已经谈到过了。这种缺什么就补什么的现象，在文化交流中屡见不鲜，是含有深刻的意义的。

义净怎样呢？佛教在中国的发展，到了唐代，从中印两国文化交流的发展阶段来看，已经到了融合的高级阶段，具有中国特色的佛教，基本上已经形成。但是，在佛教内部，戒律废弛，纲纪不整的现象也出现了。僧人中的害群之马，也所在多有。"律宗"虽已形成，但在这个宗的内部，对戒律条文的解释也时有矛盾。义净西行的主要目的，就是要到西方去寻求戒律的真相。他在印度和室利佛逝时，对梵文佛典广为搜罗，重点似在律部，特别是根本说一切有部律。在回国后十多年的翻译活动中，他翻译的经很多。从量的方面来看，根本说一切有部律占有很大的比重，可见他译经重点之所在。此外，他在室利佛逝撰成后先派人送回国的《南海寄归内法传》，着重介绍印度的僧伽制度和具体的戒条，更可见他对律的关心。但是，我们必须注意到，他关心律和法显的关心律，外表相

似,实有不同。时代变了,佛教发展的阶段变了,因此对律的要求,也必然随之而变。我们可以说,义净是在比法显更高一层的水平上,关心佛典律部的搜求与翻译。

第二,赴印道路问题

从中国僧人赴印的途径上,我们可以窥知在不同时期中西交通道路变动以及盛衰消长的情况。讲到交通,当然以陆路为早。但是从古代人类文化传播的情况来看,海路的兴起也不会太晚。专就中国的中西交通情况而论,后汉时期,正史上已经有明确的海路通往西方的记载。《前汉书》卷二八下《地理志》中那一段有名的记载,就是最可靠的证据。从印度佛教入中国的具体的历史情况来看,我们很难截然分为陆路交通时代和海路交通时代。总的情况是,始终以陆路为主,海路也很早就被利用。几乎每一个时代都是海陆并举,只是有所偏重而已。

可是,根据我个人的看法,到了义净时代,似乎是一个转折点。姑以法显、玄奘和义净的出行路线为例,加以对比,加以说明。法显是陆去海归,玄奘是陆去陆归,义净是海去海归。这一个简单的事实,颇可以说明一些重要问题。义净是在671年去国,上距玄奘之死(664年)仅有七年,距玄奘去国之年(627年)仅四十四年。在这不能算太长的时期内,中印交通道路似乎发了巨变,海路显然占了上风。不但中印交通路线起了变化,连整个的中国通向西方——包括西亚、非洲和欧洲——的海上交通也大大地改变了。这并不等于说,陆路交通就被弃置不用了。否,在这个时期,甚至在这以后很长的时期内,仍然有不少中国僧人从陆路到印度去的。

另一个值得重视的现象是西藏尼泊尔赴印道路的开辟。这个问题我在上面已经谈到过,这里不再重复,参阅上面《唐初中印交通年表》一节。

第三,义净译经情况

我在上面第一条中已经涉及这个问题。我现在专就义净的译经工作加以补充。我不可能,也没有必要把他所译的佛典一一列出,我仅举其荦荦大者。义净译经的数量是很大的。《开元录》卷九说他翻译和撰述的书共六十一部二百三十九卷。卢璨为他撰写的《塔铭》说,义净"前后所翻经一百七部,都四百二十八卷,并勅编入一切经目"。这两个说法矛盾很大。再加上《贞元录》的说法,都不相同。所有这些说法,同现存的实际数目,都不符合,可见义净的著译都有很多佚失了。

义净译经的范围很广,大乘、小乘和密宗的经典都有。最有影响的当推《华严经》与《金光明经》。用力最勤的则是根本说一切有部律,现存的也最多。顺便说一句,义净还著有一卷《梵语千字文》,是使用中国《千字文》的形式,写出了一批习见的梵语单词,供初学者学习梵语之用。关于这部书是否真为义净所著,学者们之间是有争议的。但是,无论如何,对当时初学梵语的学者来说,它不失为一部有用的书。

第四,义净译经的技巧

我在上面玄奘一节中曾经说到,中国的译经史,从译文和原文的关系来看,可以分为三个阶段:直译——意译——意直兼有。这仿佛合乎黑格尔正题——反题——合题的三段式。玄奘是第三阶段的代表,是中国译经史上的集大成者,是一座高峰。义净仅晚于玄奘几十年,是玄奘同时代的人,应该说是属于同一阶段。事实上,从义净的译风来看,尽管与玄奘不完全相同,他确实应该归入第三阶段的。他在玄奘这一座高山之下,之旁,继承玄奘的衣钵,戛戛乎其难哉!

但是,义净毕竟是义净,他也是身手不凡的。他在这个第三阶段上创造出来了自己独特译风。1931年,在克什米尔的基尔基特(Gilgit,现在属于巴基斯坦)地区,一个牧童在一座古塔里发现了

一批佛经残卷，是写在白桦树皮上的。写的时间大约是六七世纪。写的是《根本说一切有部律》(Mūlasarvāstivādavinayavastu)。残卷刚发现时就流失了一些，剩下的由印度梵文学者 Nalinakasha Dutt 校订出版：Gilgit Manuscripts, Srinagar - Kashmir, ed. by Dr. Nalinaksha Dutt, with the assistance of V. Pandit shiv Nath Shastri。一些残卷流落到意大利，也出版了一些。

1950年，我写过一篇短文《记根本说一切有部律梵文原本的发现》[30]。我觉得，梵本写的时间几乎正是义净在印度留学的时候，义净所搜求到的梵本，即使同 Gilgit 残卷不能完全相同，但也所差无几。因此，把义净译文拿来同 Gilgit 残卷对比，其结果必然是可靠的。我在这篇短文中，就把义净译的《根本说一切有部毗奈耶药事》同梵本 Mūlasarvāstivādavinaya-bhaiṣajyavastu)拿来对比。我只选了一段，但是局部可以反映整体，从这一段中得出来的结论，能够适用于全书。我对比的结果是，义净的译文确实忠于原文，但与玄奘的忠实又稍有不同。大概因为是律部，叙述多于理论，从而译文容易流畅易读。玄奘翻译的多是理论，读起来有点费劲。总之，义净属于玄奘所代表的中国翻译史的第三个阶段——合题阶段，是毫无问题的。但这只限于散文部分，一到韵文部分，情况就完全不同。在这里，义净颇多删节。如果没有梵本可资对比，这一点是无从知道的。

第五，义净在印度的影响

虽然义净在国外呆的时间比玄奘还要长许多年，但是他在印度的影响，却远远比不上玄奘。义净的影响主要来自他的两部著作，一部是《大唐西域求法高僧传》，一部是《南海寄归内法传》。前者有法国学者沙畹(E. Chavannes)和英国学者 S. Beal 的摘录和择要；后来又出了印度学者 Latika Lahiri(罗喜瑞)的全译本(英文)。后者有日本学者高楠顺次郎的英译本。义净在印度的影响既然是

通过学术著作，所以几乎是仅限于学术界，没有像玄奘那样妇孺皆知。

第六，义净在中国佛教史上的地位

在中国众多的和尚中到印度取经去而复归且翻译又卓有贡献者，只有三人，义净就是其中之一。这一点我在上面已经谈过。他在中国佛教史上的地位，就奠基于此。他是法显、玄奘与他自己三峰鼎立中的一峰。

义净就介绍到这里。

### (3)密宗：善无畏、一行、金刚智、不空

我在上面介绍的主要是小乘僧和大乘僧，我现在介绍几个密宗或真言宗的高僧，他们对中印文化交流也做出了卓越的贡献。

我要介绍的人物是善无畏、一行、金刚智、不空。因为他们之间的关系密切，难解难分。所以我不再分别介绍，而是合在一起。

佛教密宗源于印度，崇拜的对象是大日如来(Mahāvairocana 摩诃毘卢遮那)，是一个前此不见经传的神，显然是后人制造出来的。有人认为，从这个神的性质来看，他受了拜火教的影响，这是可能的，但也还没有确凿可靠的证据。由于来路暧昧，为了证明此神的"有根"，信徒们造作了大量的神话，多属荒诞不经之论。这当然都是不可信的。反对之者，对此进行了大量的指斥和攻击；当然也都是无稽之谈，同样是不可信的。

为什么会出现这种现象呢？原因就在于两方面都没有能从印度佛教的发展方向，从宗教的一般发展规律，来看待这个问题。因此，所论都搔不到痒处，宛如堂吉诃德大战风车。如果真正掌握了印度佛教的发展规律，则对密宗的出现必无骇怪之意，而会认为是自然的，甚至是必然的，是不可避免的。继小乘之后，大乘中已出现天国入门券越卖越便宜的现象，特别是净土宗，特别是弥陀净

土,这种现象更是十分突出。密宗同弥陀净土一样,主张即身成佛。这样更容易招徕信徒,更能适应时代前进的需要。一般印度佛教史学者都把佛教的发展分为三个阶段:小乘→大乘→金刚经(Vajrayāna,即密宗)。这个三阶段的发展式,最能体现出宗教发展的规律。[31]

从印度传来的密宗主张有两种曼荼罗(maṇḍala,"坛"或"道场",亦有"真言"义),不必一定是咒诵,也可以绘图表示。一种叫胎藏曼荼罗,一名台密;一种叫金刚界曼荼罗,一名东密。传第一种者是善无畏,他是中天竺人,玄宗开元四年(716年)来华。当时显教(指性、相二宗)渐趋衰微,代之而兴者是西方传来的密宗。传之者善无畏首当其冲,他以秘术干人主,受到青睐。他收了一个徒弟,就是鼎鼎大名的擅天文历算的一行。师徒共同译密宗经典,有时加以注疏。所谓"密宗三经",即出善无畏之手。传第二种金刚界曼荼罗者是金刚智。他是南天竺人,开元七年(719年)来华,先到广州,敕迎入都,设坛译经。一行也可以算是他的学生。

真正弘扬密宗的是不空,本名不空金刚,本北天竺婆罗门族,"幼失所天,随叔父观光东国。"(《宋高僧传》卷一本传)年十五,师事金刚智。师死后,奉遗命返印度,求得密藏经论五百余部,于天宝五年(746年)赍归。所译密典共七十七部,一百二十余卷,并敕收入大藏,密宗经典遂流行一时。他受到玄宗、肃宗及代宗三朝宠遇。密宗于是成了压倒一切的宗派。

密咒翻译后汉以来就已经有了。许多大乘佛典中都有或多或少的密咒,这是适应信徒们的宗教需要所不可或缺的。玄奘在《大唐西域记》中讲到"咒藏",义净说道琳到印度去寻求明咒,义净自己也翻译了不少的咒。虽然如此,都没有认为有一个独立的宗派密宗。原因也很简单,在玄宗以前,在印度本身体系完整的金刚乘还不能说是已经存在。印度是本,没有本,哪能有末呢?密宗一旦

传入中国,经过了必要的中国化——有人主张,密宗受到中国道教的颇大的影响——,在中国立定了脚根,自玄宗至唐末盛极一时。在所有的中国佛教宗派中,其寿命之长,仅次于禅宗。其原因,我认为,就在于密宗同禅宗一样,适应了宗教发展的规律。我甚至想在这里提出一个宗教发展的公式:一个宗派的寿命同它适应人民群众宗教需要的程度成正比。

### (4)慧超、悟空

我在这里还想补充讲两个僧人,一个是慧超,一个是悟空。我在上面曾经比较详细地介绍了法显、玄奘、义净等大师。他们是赴西天去而复归、在著译方面有突出贡献的中国佛教史上鼎足而立的三位大师。慧超和悟空当然不能同他们平起平坐;但是这两位僧人(其中慧超是新罗人,用汉文著述),也是赴天竺去而复归的,只是他们的功绩仅在于两部行记,这两部行记对后世产生了很大的影响。

慧超,又作惠超,似在第八世纪初期西行,所取路线似是北道。他几乎遍游了印度,最后回到龟兹的安西大都护府,时在唐玄宗开元十五年(727 年)。人们对他原来毫无所知。在敦煌石室发现了他的《往五天竺国传》,虽甚残缺,但仍重要。慧琳《一切经音义》卷一百,有此书的名字。此书佚失千余年后,至是复得。经中外学者的研究,有德、英等文字的译本,南朝鲜学者对此书也十分重视,因为慧超毕竟是新罗僧人。

悟空,俗姓车,名奉朝,京兆云阳人。天宝九年(750 年),罽宾国愿附唐,其大首领来朝,请使巡按。明年(751 年),玄宗敕张韬光及悟空等四十余人西行,时空任左卫泾州四门府别将。天宝十二年(753 年),抵健驮罗国。至德二年(757 年),空年二十七,因病笃发愿出家。游历健驮罗及迦湿弥罗。广德二年(764 年),南游

中天竺国。德宗贞元六年(790年),回到长安。其旅行记见《佛说十力经·序》。法国沙畹有法译本。

慧超和悟空的旅行记,对研究中印文化交流的历史,有重要的作用。

### 3. 外交往来和贸易活动

#### (1)外交往来(年表)

我在上面已经列了一个"唐初中印交通年表"。为什么单独分列呢?因为那一段时间是中印几千年的交通史上来往最频繁的时期,单列为了醒目。那个年表止于长安九年(704年)。我现在接上表再列一个年表:

唐中宗景龙四年,睿宗景云元年(710年):

南天竺遣使来朝,同年又贡方物。

玄宗先天二年(713年):

南天竺遣使朝贡。

开元二年(714年):

西天竺遣使贡方物。

开元三年(715年):

天竺国使来献方物。

开元五年(717年):

中天竺遣使来朝,献方物。

开元八年(720年):

南天竺献五色能言鹦鹉,其王请以战象及兵马讨大食及吐蕃等。玄宗应其请,名其军为怀德军,又赐寺额曰归化。十一月遣使册利那罗伽宝多为国王,遣使来朝。

开元十三年(725年):

中天竺遣使来朝。

开元十八年(730 年):

中天竺遣使朝贡。

开元十九年(731 年):

中天竺国王遣其臣大德僧勃达信来朝,且献方物。

开元二十九年(741 年):

中天竺王子李承恩来朝,授游击将军。

天宝中(742—755 年):

中天竺屡遣使来朝。

肃宗乾元元年(758 年):

乾陁罗国王使大首领中郎将踏匐勒特车鼻施远千,并授将军,放还蕃。(《册府元龟》卷九七六)[32]

## (2)贸易活动

隋唐时代的中印贸易关系肯定是相当密切的。但是,这种关系,不像宗教关系那样明确肯定,缺少具体的比较详明的记载,即使有点记载,也不像宋代以后那样系统细致。史籍或其他杂书上,比如《太平广记》之类,多有"胡人"等字样,"胡"字涵盖面极广,我们无法知道究竟指的是哪一国人。但是,"胡人"中也包含着印度人,这一点是可以肯定的。

现在我们在探求隋唐时代的中印贸易关系,只能乞灵于推测与类比。推测的根据还是可以找到一些的。我想至少有以下几个方面:

第一,隋唐西域载籍极多,至今虽多已佚失,但从幸存的这一些中也可以窥见当时中国与西域诸国交通来往之频繁。"西域"一词有时候也包括印度在内,玄奘和义净之书可以为证。贞元宰相贾耽记有通西方之三道:安西入西域道、安南通天竺道、广州通海

夷道。[33]这里就涉及印度。通过这些道所进行的活动当然是多方面的，其中肯定也有贸易活动。

第二，中国自唐代起建立市舶司，至宋大盛。这表明海上贸易已经发展到可观的水平，否则就不会在港口设立管辖对外贸易的衙门。从海上同中国进行贸易活动的国家很多，而且其数目是越来越多的，印度肯定也在其中。

第三，贸易港古已有之，因为只要有海上贸易，就必然有港口。但是，到了唐宋时代，海上贸易空前发展；从而旧港口继续存在，而新港口又不断出现。在隋唐时期，最重要的贸易港是广州、扬州、泉州等地。广州，远在秦代已经作为对外贸易的港口而存在，南越就在番禺定都。魏晋尤为商货之所聚。慧超《往五天竺国传》就谈到波斯国到广州取绫绢丝绵之类。《唐大和尚东征传》也讲到"（广州）江中有婆罗门、波斯、昆仑等船，不知其数。"对"婆罗门"有一些不同的解释。我认为很可能指的就是印度。

扬州是唐代重要的对内对外贸易港，当时繁华甲天下。外侨居此者极多。《旧唐书》卷一二四《田神功传》："至扬州……商胡波斯被杀者数千人。"可见外商人数之多。鉴真就是从这里乘船往日本的。

泉州，唐时已成为重要对外贸易港口，出国门户。到了后来，更为发达。

经过以上这些港口贸易的国家必然很多。其中有印度，是毫无问题的。

第四，在上列的交通年表中，我们经常碰到"朝贡"、"贡方物"、"献方物"、"来朝且献方物"等等词句。所谓"方物"约略等于今天所谓的"土产"，所谓"贡""献"，就是把这些本地（有时候也并不限于本地）出产的一些东西运到中国，献给皇帝，当然贵族和大官僚也都会各有一份的。按照惯例，其余的绝大部分的货物就公开贩

卖。关于这方面有许多直接或间接的记载,兹不赘。因此,所谓“朝贡”在绝大多数的情况下,其实就是贸易的代名词。

第五,从海上交通工具的改善,也能推测出对外贸易繁荣的情况。海舶在中国也是古已有之的。但是,在唐初,我们的海舶其大小载重还比不了外国舶。因此在《旧唐书》中我们常常遇到“西域舶”、“西南夷舶”、“蛮舶”、“蕃舶”等等的名词。中唐以后,中国商舶亦出海贸易;唐末以后,中国舶则凌驾“蕃舶”之上了。与海舶有联系的还有在航行中使用的信鸽,在当时,信鸽的使用是远程通信的最好的唯一的工具。信鸽起源于何时何地,我没有研究过。唐李肇《国史补》:“舶发之后,海路必养白鸽为信,舶没,则鸽虽数千里,亦能归也。”王仁裕《开元天宝遗事》中载张九龄以鸽通信的故事。所有这一些海上交通工具的发展,都说明了海外贸易的繁荣。印度在里面占有一份,是可以肯定的。

第六,从当时外侨在中国一些大城市的人数上,也可以推定贸易活动范围之大。长安住有大量的外国人,我在上面已经谈到过。在这里,以及在别的大城市或港口城市中,外侨主要是商人。在广州、扬州、泉州等地都住有大量的外国商人。扬州情况,上面已经谈到。黄巢攻破广州,杀阿拉伯人竟至数千之多。可见当时外国侨民之众。此外,在唐代载籍中还多次提“胡姬”(外国女子)开的酒店。李白尤乐道之。他的《少年行》之二说:“五陵少年金市东,银鞍白马度春风。落花踏尽游何处?笑入胡姬酒肆中。”

我在上面列举了六项,从中可以推测出当时对外贸易之盛。其中必有印度的一份,我已屡屡强调。至于贸易的具体内容,由于缺乏史料,无法详细论述。但是,我认为,从下面即将叙述的中印文化交流的具体的成果时,间或可以推知一些。

## (三) 鼎盛时期宗教、外交及贸易活动带来的文化交流具体成果

具体成果包括两个方面:精神文明和物质文明;包括印度→中国和中国→印度。我在下面分别加以论述。[34]

### 1. 印度→中国

为了醒目起见,我想分门别类地来谈。

#### (1)文学

就广义的文学来讲,在两晋南北朝以前,中国已经受到了印度的影响。从南北朝起,印度的寓言、童话和小故事大量涌入中国。在六朝时期,中国产生了一种特殊的文学品种,这就是鬼神志怪的故事。最著名的有张华《博物志》、王嘉《拾遗记》、干宝《搜神记》、陶潜《搜神后记》、刘敬叔《异苑》、刘义广《幽明录》、东阳无疑《齐谐记》、吴均《续齐谐记》等等。此外还有一些释氏辅教之书。在这些书里有很多奇闻异事、幽明报应和鬼怪故事。很多故事都与佛教有直接关系。

有些故事,初来时还有外来的痕迹,但是逐渐华化,最后连一点外国痕迹都没有了。这种改变,我认为有极重要的意义。我举一个例子,这就是阳羡鹅笼书或道人入笼子中的故事。晋荀氏《灵鬼志》首先讲了这个故事:

> 太元十二年(387 年),有道人外国来,能吞刀吐火,吐珠玉金银,自说其所受师,即白衣,非沙门也。尝行,见一人担担,上有小笼子,可受升余。

下面就讲道人入笼，口中吐出一妇女，二人共食。妇口中复吐出一年少丈夫，此时笼中共有三人，最后妇将外夫内口中，道人复将妇内口中，所有食器也都吞入口中。到了梁代，吴均(469—520年)作《续齐谐记》，收入了一个内容几乎完全相同的故事：

> 阳羡许彦于绥安山行，遇一书生，年十七八，卧路侧，云脚痛，求寄鹅笼中。彦以为戏言，书生便入笼。

下面讲书生口中吐出一铜奁子，奁子中有各种肴馔。他口中又吐出一妇女。女子口中吐出一男子。男子口中又吐出一妇人。最后同上面那个故事一样，最后这个书生留给许彦一个大铜盘，其铭题是永平三年(60年)作。第一个故事(387年?)讲的是外国道人，第二个故事(454年?)中就变成了中国书生。[35]我在上面讲到中印文化交流的五个阶段，最中间一个阶段，第三个阶段，我名之为改造。我觉得这个鹅笼的故事就是改造的一个具体的例证。改造的过程就是从387年(晋代)到454年(宋代)，时间不到七十年。我在这里想着重指出，我说的改造是一个相当长的阶段，决不会限于六七十年，而且是一个渐进的过程，决不会是一蹴而就。但是，我们可不可以说，从晋到宋(我认为可能到吴均生存的时代齐梁)是改造的高潮时期呢？我上面说的这样的故事具有极重要的意义，意思就是这样。

到了唐代，印度文学继续对中国文学发挥着影响。唐代最有特征的文学体裁是传奇文。传奇文有点像后世的短篇小说。在六朝时代，已有小说的滥觞。到了隋唐，作者有意去写小说，在结构和修词方面着意经营，与六朝时无意写小说者都迥乎不同。印度文学对新兴的传奇文的影响，表现在两个方面：一是形式，二是内

容。在形式方面的影响可以以王度的《古镜记》为例加以说明。这一篇传奇文结构形式很特殊。它以一面古镜为线索，为中心，叙述了几个互不相干的小故事，用古镜贯串起来。这种结构形式在印度古典文学中颇为流行，比如流传全世界的《五卷书》就是如此。汉译的《六度集经》之类的书，在结构方面也表现出了这个特点。

从内容方面来看，印度影响更为明显。下列几种类型是最突出的例子：一，沈既济的《枕中记》，一称《黄粱梦》。属于这一类的还有《樱桃青衣》、沈亚之的《秦梦记》等篇。内容主要讲，在梦中飞黄腾达，荣华富贵，经历了数十年。忽然一醒，"蒸黄粱尚未熟"，原来不过是片刻的时间。二，李公佐的《南柯太守传》等篇，这与《枕中记》有类似的地方，但是细看又不完全相同。《枕中记》等入梦由于法术。《南柯太守传》则由于酒醉入梦，在梦中经历种种世态，醒后寻根究源，结果找到了蚂蚁的巢穴。这种故事不属于梦幻，而属于魂游。白行简的《三梦记》属于同一类型，但在表现手法方面，又有所创新。三，生魂出窍的故事。这是魂游故事进一步发展的结果。在这里，灵魂可以同生人无大区别。这种故事在唐人传奇中例子甚多，比如陈玄祐的《离魂记》就是很有名的一篇。此外，张荐的《灵怪录》、李亢(?)的《独异志》等也属于这一类。四，借尸还魂的故事。这一类故事大约起源于六朝而极盛于唐代。张鷟在《朝野佥载》中就有这类故事的记载。张读的《宣室志》和段成式的《酉阳杂俎》中也有这样的故事。五，幽婚的故事。这一类故事也起源于六朝。到了唐代，盛极一时。几乎每一个传奇文的作者，都要写点这类的东西。戴君孚的《广异记》是最有代表性的一篇 。《广异记》原本有二十卷，凡十余万言，久已散佚；但在《太平广记》中还保留了不少篇。李复言的《玄怪录》也属于这一类。六，龙女故事。这种故事在唐代非常流行，如柳宗元的《谪龙说》、沈亚之的《湘中怨》、《震泽龙女记》等等是最著名的例子。连玄奘《大唐西域记》中

都有类似的故事。最为人所称道的首推李朝威的《柳毅传》。追本溯源,这一类故事已有相当长的历史了。杨衒之的《洛阳伽蓝记》、刘敬叔的《异苑》已有记载。七,杜子春的故事。这个故事首见于李复言的《续玄怪录》(《太平广记》一六,题为《杜子春》)。一个道士告诫杜子春,无论经历什么情况,都要不动不语。杜子春经历了种种考验,都没有出声。最后看到自己的儿子被摔死,不觉失声。《大唐西域记》中的烈士故事,也属于这个类型。在以上七种类型的传奇文中,既有中国自己的创造,也有印度的影响。

在唐代文学中,受印度影响的,除了传奇文以外,还有变文。变文的"变"字是什么意思呢?虽然经过了长期的反复的讨论、研究、争辩、推敲;但是一直到现在也还没有大家一致承认的结论。在佛经的译文中,有时候遇到"地狱变"之类的名词,多半指的是壁画。在我国敦煌石窟中发现了大量的变文。内容有的取材于佛经,比如《大目乾连冥间救母变文》、《目连变文》、《地狱变文》等等。还有一些名叫"押座文"的,也属于这一类,比如《八相押座文》、《三身押座文》、《维摩经押座文》等等。这些都是为宣讲佛经之用。但是,内容也有一些是中国的,比如《伍子胥变文》、《孟姜女变文》、《汉将王陵变文》等等。这大概是受了前一类变文的影响而产生的。不管怎么样,变文的产生与印度有关,这已经是无可辩驳的事实。变文的形式是韵文和散文相结合的。这种体裁也来自印度。

我想在这里着重介绍一下一位美国学者的研究成果和意见,他就是 Victor H.Mair(梅维恒)教授。他写了不少有关变文的专著和文章。我在下面列举几种:

1.Records of Transformation Tableaux (pienhsiang TP 72 (1986);

2.T'ang Transformation Texts, Harvard University 1988;

3.Painting and Performance (《绘画与表演》) University of

Hawaii Press 1988.

他运用材料十分丰富，几乎到了“竭泽而渔”的水平；论证又十分确凿，不愧是异军突起，后起之秀。他的论点我只能极其简略地介绍一下。他把汉文“变”字同回鹘文 körünč 联系起来，又把它同梵文 nirmāṇa 联系起来；最后从发音上同印尼文 phlaeṅ. 泰语 phlaeṇ，柬埔寨语 phlêng，越南语 bêng 等联系起来。[37]我认为，他这个论点是颇有说服力的。有兴趣的读者可参阅上述书籍进行研究思考。

(2)史学

在这里，史学指的是正史。印度古代几乎没有真正的史籍。中国史籍受印度的影响，不是来自史籍，而是来自寓言和传说。

范蔚宗《后汉书》中有许多印度东西，特别是在《方术传》中。比如郭宪和樊英喷酒灭火的故事，就同佛图澄的故事完全一样。在陈寿《三国志》中也有印度故事，比如《魏志》卷二〇《邓哀王冲传》里那一个曹冲称象的故事，就是其中之一。[38]

此外，在南北朝的许多正史里都讲到帝王，特别是开基立业的帝王们的生理特点，比如：《三国志·魏志·明帝纪》裴注引孙盛的说法，说明帝的头发一直垂到地上；《三国志·蜀志·先主纪》，说刘备垂手下膝，能看到自己的耳朵；《晋书·武帝纪》，说武帝的手一直垂到膝盖以下；《陈书·宣帝纪》，说宣帝垂手过膝；《魏书·太祖纪》，说太祖广颡大耳；《北齐书·神武纪》，说神武长头高颧，齿白如玉；《周书·文帝纪》，说文帝头发垂到地上，垂手过膝，如此等等，不一而足。这些神奇的不正常的生理现象都是受了印度的影响。佛书就说，释迦牟尼有大人(mahāpuruṣa)三十二相和八十种好，耳朵大，头发长，垂手过膝，牙齿白都包括在里面。[39]

### (3)音韵学

中国语言的特点:四声,当然是我们语言所固有的;但是,意识到它们的存在和明确地定为平、上、去、入,则是受了印度的影响。据陈寅恪先生的意见,在南齐永明时代,住在建康(今南京)的外国人很多,他们用自己本来娴习的声调来转读佛经。建康的土著和尚学习了这一套本领,成为善声沙门。

到了唐代,印度对中国音韵学的影响,更具体而切实可靠了。相传唐末有一个和尚,名叫守温。他创造了一套字母,据旧日一般的说法,共有三十六个:

牙音　见溪群疑
舌头音　端透定泥
舌上音　知彻澄娘
重唇音　帮滂并明
轻唇音　非敷奉微
齿头音　精清从心斜
正齿音　照穿床审禅
喉音　影晓匣喻
半舌半齿音　来日

但是,根据敦煌石窟发现的写本,原来的数目不是三十六,而是三十,缺娘帮滂非敷奉微床等八个字母,而多不劳两个字母。无论如何,这一套所谓字母是受了梵文的影响才创造出来的。参阅罗常培《敦煌写本守温韵学残卷跋》,中央研究院历史语言研究所集刊,第三本,第二分。今收入《罗常培语言学论文选集》,中华书局,1963 年。

### (4)著述体裁

从三国时代支谦起，佛教徒为了研诵方便起见，常常把同本异译的佛经合在一起，名之曰“合本”。办法是“上本下子”或“上母下子”。“本”或“母”指的是大字正文，“子”指的是小字夹注，实际上就是把别本意义相同而文字不同的列入小注中，与大字正文互相比较。这种办法影响了中国的著述体裁。最著名的例子是《洛阳伽蓝记》。这一部书原来是用大字、小字分别写的，大字是正文，小字是夹注。年深日久，把正文同夹注混了起来。所以现在读起来就感到困难，有时甚至困惑莫解。我们现在的任务是努力把正文和夹注区分开来，还此书以本来面目。

此外，根据一些学者的研究，中国的经疏之学也是受了天竺影响而兴起的。饶宗颐先生[41]引牟润孙教授之言曰：“其中关键所系，厥为儒家讲经，亦采用释氏仪式，僧徒之义疏，或为讲经之纪录，或为预撰之讲义。儒生既采彼教之仪式，因亦仿之有纪录有讲义，乃制而为疏，讲经其因，义疏则其果也。”饶先生还进一步论述了印度“经”(sūtra)体一般都极简略，不加注疏，其义难明。有名的《波你尼经》就是如此，非有波颠迦利(Patāñjali)之《大疏》(Mahābhāṣya)等等，则形同咒语，几不知所云了。

### (5)艺术

艺术是一个总题目，其中包含着一些不同的项目。首先是雕塑。

古代希腊雕塑艺术水平之高，举世公认。这种艺术传到了亚洲，传到了古代的大夏(今阿富汗一带，Bactria)，与印度艺术合流，形成了所谓犍陀罗艺术。犍陀罗艺术首先传到新疆一带，然后又逐渐扩大范围，传到了中国内地，影响了我国的佛像雕塑。最早的

情况，因为没有遗物(或者还没有发现)，不敢确定。到了三国时候，已经修造了不少的寺庙，可能已有雕塑佛像。佛像大规模的雕塑始于北魏，大同附近的云岗石窟就是这时候开凿的。开凿石窟的第一个皇帝是北魏的文成帝(452—465年)，发起者是和尚昙曜。窟中雕了很多佛像，大小都有。北齐的文宣帝(550—559年)也模仿北魏，凿窟雕佛像。这种风气一直延续到唐初，给中国艺术留下了无数瑰宝。这样雕塑的佛像，多少都受到了犍陀罗艺术的影响。

其次是绘画。中国绘画到了东晋出现了一种崭新的笔法。顾恺之在《画云台山记》里说："山有面则背面有影。"这表示，当时的山水画已有阴影画法。这可能也是受了印度的影响。齐谢赫提出了"绘画六法"：气韵生动、骨法用笔、应物象形、随类赋采、经营位置、传移模写。这同印度公元3世纪婆兹衍那提出的六法有点相似。影响也可能来自印度。此外，梁代大画家张僧繇所创造的没骨皴也可能脱胎于印度画法。

最后是音乐。中国古代音乐非常发达。我们的先民制造了大量的乐器，还发现了宫商角徵羽五声和黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟等十二律。尽管如此，西域的音乐还是传了进来。所谓西域音乐，实际上基本上还是印度音乐。这种传入也许从汉代已经开始，中间经过南北朝，到了隋唐，达到极盛的阶段。不但在音乐方面是这样，其他方面也一样。下面分别谈一下。

在雕塑方面，印度的所谓笈多式的风格传入中国，对当时的佛像雕塑产生了影响。在绘画方面，印度影响继续发展。唐代最早的画家尉迟跋质那及其子尉迟乙僧，老家是于阗，那里容易接受印度影响。唐以前，中国人物画以线条为主。尉迟父子始以凹凸法渗入人物画中。吴道玄承其余绪，也属于凹凸一派。此外还有康国等国来的画家。这些国家的画风都有明显的印度影响，最后是

音乐。在隋代，天竺国经过四次翻译到中国来贡音乐，有乐器和乐曲。隋炀帝定九部乐。唐太宗平高昌，增为十部，其中一部是天竺乐，六部是西域乐：两凉、龟兹、安国、疏勒、高昌、康国。这六部或多或少都与天竺乐有关。谈到音乐家，著名的多来自这些国家，比如米国的米嘉荣等，龟兹的白明达等，康国的康昆仑等，安国的安叱奴等，还有曹保，子善才，孙纲，他们大概原是曹国人。至于乐器，也有不少来自西域，直接或间接来自印度。同音乐有关的舞蹈，其中也有印度痕迹。中国音乐也传入印度，比如《秦王破阵乐》。

### (6)戏剧

过去注意这个问题的人极少，申而论之的人，更是几乎没有。王国维在他的《宋元戏曲考·一上古至五代之戏剧》中说：

> 盖魏齐周三朝皆以外族入主中国，其与西域诸国交通频繁。龟兹、天竺、康国、安国等乐皆于此时入中国，而龟兹乐则自隋唐以来相承用之，以迄于今。此时外国戏剧当与之俱入中国，如《旧唐书·音乐志》所载“拨头”一戏，其最著之例也。

我最近几年以余力从事吐火罗文 A《弥勒会见记剧本》的研究，因而对于印度戏剧影响中国的问题，有一些考虑。印度古代一些梵剧曾流传到西疆，马鸣菩萨的几种剧就发现在新疆。这一部吐火罗文 A 剧本残卷也发现在新疆。这样产于印度的剧本以及戏剧结构及出场人物，也大有可能通过河西走廊进入内地。现在我把印度剧的特点与中国剧的特点列表如下：

a. 韵文、散文杂糅　在中国是歌唱与道白相结合。

b. 梵文、俗语杂糅　在中国不很明显。

c. 剧中各幕的时与地随意变换。二者相同。

d. 有丑角。二者相同。

e. 印剧有开场诗，中国有跳加官。

f. 结尾不团圆。二者基本相同。

g. 舞台，印度方、长方或三角。中国方。

h. 歌舞结合，以演一事，二者相同。

### (7)天文历算

我在上面已经谈到，在渺茫的远古，中印天文学已经有了交流的迹象。佛教传入以后，这种交流一直没有停。最早来华的外国僧人多有善天文者。在他们翻译的经中也颇有与天文有关者，例如后汉安世高译的《佛说摩邓女经》等等。到了三国晋初，中国学者颇有持“天如鸡子”之论者。这与印度古代典籍中所言之“金胎”(hiraṇyagarbha)，极为相似，其中不大可能没有渊源的关系，而从各方面推断之，源只能是印度。[42]

到了隋唐，印度天文大量涌入中国。在唐初编纂的《隋书·经籍志》里列了一长串印度天文历算的书籍：

《婆罗门天文经》二十一卷

《婆罗门竭伽仙人天文说》三十卷

《婆罗门天文》一卷

《摩登伽经说星图》一卷

《婆罗门阴阳算历》一卷

《婆罗门算法》三卷

《婆罗门算经》三卷

等等。此外，费长房《历代三宝记》卷三里还著录了达摩流支译的《婆罗门天文》二十卷，《大唐内典录》卷五著录了《婆罗门天文》二十卷。，这些都已散佚；但是，它们在唐代必然起过作用，这是可以

肯定的。

唐代前期的许多历法,都明显地是从印度传过来的,或者受了印度历法极大的影响。比如,唐初有几个姓瞿昙的人,他们的姓明确说明来自印度。这个家族成员都在司天台工作。瞿昙罗上经纬历,后又奉诏撰光宅历;瞿昙谦作大唐甲子元辰历;瞿昙悉达修浑仪,又受诏译九执历,又撰《开元占经》一二〇卷;瞿昙撰续写九执历,其子晏亦曾任冬官正。另外一些历也受印度的影响,例如一行作大衍历,曹大芀作七曜符天历。

以上只是一些极其简略的情况。

## (8)科学技术

主要是制糖技术,这个问题,我在"唐初中印交通年表"已经提了一句;又在玄奘那一节里讲到过,现在稍作补充。

炼糖技术印度在七八世纪已经达到了相当高的水平,否则唐太宗决不会派人去学习。同时,义净《南海寄归内法传》讲到印度吃饭时食用沙糖,可见沙糖在当时已经成为日常食用品了。

## (9)医药

古代印度医学相当发达。佛教一传入中国,印度医药也就随之而来。中国古代医书中常常讲到的岐伯,据陈寅恪先生的意见,可能是印度古代神话色彩很浓的大医学家 Jīvaka 的音译。最早到中国来译经的安息国安士高所译的《㮈女耆域因缘经》中,讲到了神医耆域的种种奇术,耆域就是 Jīvaka 的音译。三国时候给曹操治过病的华佗,也是有名的神医,外科圣手,根据陈宣恪先生的意见,也可能与印度有某些联系。[43]《三国志·魏书》里记载了许多华佗的奇术,比如,他能给人破腹洗肠,再缝好,一月之间,就能够平复;广陵太守陈登得了病,胸中烦懑,面色发红,不能吃饭,华佗给

他诊过脉,告诉他说,他肚子里有好几升虫子,原因是吃腥东西太多了;于是华佗煮了二升汤,先让他喝一升,隔一会儿再喝一升,结果吐出了二升多红头虫子,等等。这一些故事,同《㮈女耆域因缘经》里的故事十分相似。其中可能有点渊源关系。这个事实说明,像《三国志》一类的中国正史已经受到了印度传说的影响。另一方面,印度古代著名的外科手术,大概在这个时期已经传入中国。

到了唐代,这种影响继续发展。同时,中国土生土长的药材也传到了印度。总之,在这里,中印两国仍然是处在互相学习的关系中。至于中国医理是否传至印度,则因文献不足,不敢臆断。印度对中国的影响彰彰在人耳目。《隋书·经籍志》里记载了一些医书的名字:

《龙树菩萨药方》四卷
《龙树菩萨和香法》二卷
《龙树菩萨养性方》一卷
《婆罗门诸仙药方》二十卷
《婆罗门药方》五卷
《西录波罗仙人方》三卷
《西域名医所集要方》四卷,本十二卷
《乾陀利治鬼方》十卷
《新录乾陀利治鬼方》四卷,本五卷,阙
《释僧医针灸经》一卷
《耆婆所述仙人命论方》二卷,目一卷,本三卷
《西域诸仙所说药方》二十三卷,目一卷,本二十五卷

只看书名,就可以知道,这些医书都与印度有关。隋唐以前的中国典籍中已有印度医书的记载。尽管《隋书》中记载的这些书都已散佚,但估计在隋唐时期必然起过作用。事实也正是这个样子。唐代医典里有不少印度成分。著名的医书《外台秘要》、《孙真人备急

千金安方》、孙思邈的《千金翼方》等书里面都有不少的印度东西。最明显的是药材,比如诃梨勒、荜拨等等,都与印度有关。义净《南海寄归内法传》里也介绍了印度的医学理论和药材。在当时从印度传入中国的医学中,眼科似乎特别突出。许多医典里都讲到印度的眼科。连文人学士的著作中也有印度眼科的痕迹,比如著名诗人刘禹锡就有一首诗《赠眼医婆罗门僧 》:“三秋伤望眼,终日哭途穷。两目今先暗,中年似老翁。看朱渐成碧,羞日不禁风。师有金篦术,如何为发矇。”描写患白内障的情景,宛然在目。一些外国的医书中也讲到印度的眼科。可见印度眼科当时在世界上是非常突出的。当时的中国皇帝对印度医生似乎特别信任。贞观六年,太子患病,太宗下敕迎波颇入内,在宫里住了一百多天,给太子治病。印度长生药也极有名。有的皇帝派中国和尚到印度去请能使人长生不老的婆罗门。

### (10)印度的杂技和幻术

西域的杂技和幻术汉代就已传入中国。到了唐代,就有了书面记载。《新唐书·西域传》说:“乌苌人善禁架术。”注引《法苑珠林》引王玄策的《西国行传》,讲到王玄策在显庆四年到了婆栗阇国,在那里看到了印度杂技,舞刀、走绳、截舌、抽肠等等,所有这些东西,都叫“禁架术”。《旧唐书·音乐志》说:“大抵散乐杂戏多幻术。幻术皆出西域,天竺尤甚。”可见印度幻术之著名了。显庆元年(656年),高宗在安福门饮酒欢乐,有胡人持刀自刺,以为幻戏。高宗下令,禁“自断手足,刳剔肠胃”的天竺伎入境。

### (11)印度物品传入中国

大概在汉代就已经有印度物品传入中国。在这交流的鼎盛时期,见于载籍的印度物品大略有下面这一些:琉璃,亦名火齐　消

石　胡椒，出摩伽陁国，呼为昧履支　白荳蔻，出伽古罗国　蜜草，出北天竺　郁金香，出罽宾国　菩提树　波罗树　天竺干姜　甘庶　耶悉茗花，亦名茉利花 mālikā　龙脑香　食蛇鼠　天竺桂　沈香　薰陆香（即乳香）　犀角　优钵罗花（即昙花）　蓝天竺等等。确定一件东西的来源地，有时极为困难，因为有不少东西，印度有，别的国家也有，波斯和印度就有不少东西是共同有的。

## 2. 中国→印度

现在谈一谈从中国传入印度的东西。由于印度方面史籍缺乏，查找中国传入的物品异常困难。因此，从表面上看起来，这样的物品就显得非常少了。

### (1)印刷术

中国发明印刷术，为时极早。汉唐的石经，南朝梁代的拓碑方法，都可以说是印刷的滥觞。以印章钤于纸上，也有助于印刷的发明。以小型纸印佛像，见于唐冯贽《云仙杂记》卷五引《僧圆逸录》说："玄奘以回锋纸，印普贤像，施于四众，每岁五驮无余。"由此可见，中国发明印刷，当在7世纪中。

估计中国印刷术传入印度，即在此后不久。义净《南海寄归内法传》卷四，提到"或印绢纸"，明明指印刷而言。中国早期之印刷品，佛像之外，还有佛经。敦煌石室中曾发现刻本《金刚经》，是咸通九年（868年）刻成的。后来中国又印成了纸币。到了宋代，毕升发明了活字印刷术，较欧洲早400年。但此是后话，与我现在要谈的无关，就不再讲下去了。

### (2)造纸术

我在上面对中国纸传入印度的情况，已经谈过。我现在再补

充一点唐代的情况。天宝十年(751年),高仙芝兵败怛逻斯,俘虏了不少中国的工匠,杜环《经行记》有所记载。其中虽然没有提到造纸匠,但估计很可能是有的。因为阿拉伯人曾在撒马尔干建立造纸厂,"撒马尔干纸"成为当时的名产。11世纪史学家泰亚利比说:"此物(纸)仅产于撒马尔干及中国。"公元793年—794年(唐德宗贞元九年、十年),报达(巴格达)亦设造纸工厂,聘中国人为技师。

### (3)罗盘

中国古代传说,黄帝造指南车。从周代至汉、晋、南北朝,屡有造指南车的记载与传说。至于磁石召铁,《吕氏春秋》(公元前250年)已有记载。《韩非子》也说:"先王主司南,以端朝夕。"东汉王充在《论衡》中说:"司南之杓,置之于地,其柄指南。"总之,中国利用磁石定方位,由来已久。罗盘是中国人民对世界伟大的贡献之一。传入印度,势在必然。只是详细情况,目前还无从得知。

### (4)火药

火药的产生似源于炼丹术士。这也是中国人民对世界的伟大贡献。火药应用于军器,为时较晚。如何传入印度,目前也只能缺疑。[44]

### (5)中国物品传入印度

中国物品传入印度的,估计不在少数。由于上面已经谈到的原因,我们明确知道的不多。玄奘《大唐西域记》卷二:

> 至于枣、栗、椑、柿,印度无闻。梨、柰、桃、杏、蒲萄等果,迦湿弥罗国已来,往往间植;石榴、甘桔,诸国皆树。

这里说明了印度缺什么果子。同上书,卷四,至那仆底国条:

> 此国则质子冬所居也,故曰“至那仆底”。唐言“汉封”。质子所居,因为国号。此境已往,洎诸印度,土无梨、桃,质子所植,因谓桃曰“至那你”,唐言“汉持来”,梨曰“至那罗阇弗呾罗”,唐言“汉王子”。

“至那你”,梵文是 cīnanī,“至那罗阇弗呾逻,梵文是 cīnarājaputra。可见桃和梨是从中国传到印度去的。此外,中国杏曾传到了世界上许多国家,印度杏也可能是从中国传入的。从中国传入印度的还有白铜、磁土、肉桂、黄连、大黄、土茯苓等等。举世闻名的茶,更不必说了。

### (6)佛教的倒流

佛教源于印度(尼泊尔为佛生地),传来中华,一般研究佛教史或中印文化交流史者,往往只注意佛教东流的一个方面,留心佛教倒流而著成文章者,现当代东西各国尚未见其人。我在这里只想极其简略地谈一下这个问题,至于详细论证,当有专文。

中国古代有专门研究这个问题者,这就是宋代的《宋高僧传》的作者赞宁。他在本书第二十七卷《含光传》中写了一个“系”。含光是唐玄宗开元年间的人,是密宗的创建者之一不空的弟子。赞宁的“系”说:

> 又夫西域者,佛法之根干也。东夏者,传来之枝叶也。世所知者,知枝叶不知根干,而不知枝叶殖土亦根生干长矣。(中略)盖东人之敏利,何以知耶?秦人好略,验其言少而解多

> 也。西域之人淳朴，何以知乎？天竺好繁，证其言重而后悟也。由是观之，利在乎念性，东人利在乎解性也。如无相空教出乎龙树。智者（指智𫖮——羡林）演之，今西域之仰慕。如中道教生乎弥勒。慈恩解之，疑西域之罕及。将知以前二宗殖于智者慈恩之土中枝叶也。入土别生根干，明矣。善栽接者见而不识，闻而可爱也。

这话已经说得非常清楚。佛教从西天传入中土，将这枝叶植入中华之土中，又生根干，传回西天。这在宗教史上是少见而极其有意义的事情；在中印文化交流史上，也是少见而极有意义的事情。

两晋南北朝隋唐交流鼎盛时期的情况就介绍到这里。

# 五　衰微

## （宋元　960—1368 年）

### ——两种文化的同化阶段

中唐以后，中国政局不稳，中原板荡，中印文化交流活动，一落千丈，无复贞观、永徽、开元时代之盛况。同时，在印度，到了公元十、十一世纪，也就是中国宋代的前半，印度教（婆罗门教的继承者）早已兴起，势力日益强盛。另一方面，伊斯兰教也逐渐传入。佛教因之逐渐消亡，终至完全从印度绝迹。从前佛教曾经是中印文化交流的主要载体，现在载体已失，交流的余地，虽有其他因素的兴起，然而却所余无几了。但是，有一个很有趣的现象，过去几乎没有人谈到过，这就是，在佛教这个主要交流载体停止活动，中印文化交流反而走到了最高阶段：同化阶段。这个问题下面再谈，这里只是先提上一句。

## （一）宋代（960—1279 年）

### 1. 宋初中印交通年表

我还是仿照上面的办法，先列一个交通年表，以清眉目。

宋太祖乾德二年（964 年）：

　　诏沙门三百人入天竺，继业预遣中

乾德三年（965 年）：

沧州沙门道圆游五天竺,往反十八年。及还,偕于阗使者至京师,献佛舍利、贝叶梵经。上召见便殿,问西土风俗,赐紫方袍器币。[45]

乾德四年(966年):

诏:秦凉既通,可遣僧往西竺求法。时沙门行勤一百五十七人应诏。[46]

开宝四年(971年):

沙门建盛自西竺还,诣阙进贝叶梵经,同梵僧曼殊室利偕来。室利者,中天竺王子也。[47]

开宝(968—976年)后:

天竺僧持梵夹来献者不绝。

开宝八年(975年)冬:

东印度王子穰结说啰来朝贡。

开宝九年(976年):

继业归寺。(他的情况还要谈)

太宗太平兴国三年(978年):

开宝寺僧继从等自西天还,献梵经、佛舍利塔、菩提树叶、孔雀尾拂。

太平兴国七年(982年):

成都沙门光远游西天还,诣阙进西天竺王子没徙曩表、佛顶印、贝多叶、菩提树叶。诏三藏施护译其表。

太平兴国八年(983年):

沙门法遇自西天来献佛顶舍利、贝叶梵经。法遇化众造龙宝盖、金襕袈裟,将再往中天竺金刚座所供养。

雍熙(984年—988年)中:

卫州僧辞浣自西域还,与胡僧密坦罗奉北印度王及金刚坐王那烂陀书来。又有婆罗门僧永世与波斯外道阿里烟同至

京师。永世自云:“本国名利得。[48]

至道二年(996年)八月:

有天竺僧随舶至海岸,持帝钟铃杵、铜铃各一、佛像一躯、贝叶梵书一夹。与之语,不能晓。[49]

真宗大中祥符八年(1015年)九月:

注辇王罗茶罗乍遣奉使侍郎娑里三文、副使蒲恕、判官翁勿防、援官亚勒加等,奉表来贡。

大中祥符九年(1016年):

使回。降诏罗茶罗乍,赐物甚厚。

天禧四年(1020年):

注辇主又遣使琶拦得麻烈呧奉方物入贡。至广州病死,守臣以其表闻。诏广州宴犒从者,厚赐以遣之。

仁宗天圣二年(1024年)九月:

西印度僧爱贤智、信护等来献梵经。各赐紫方袍束帛。

天圣五年(1027年)二月:

僧法吉祥等五人,以梵书来献,赐紫方袍。

明道二年(1033年)十月:

注辇王尸离啰茶印俺啰注啰,遣使蒲押陁离等以泥金表进真珠、衫帽及真珠一百五两、象牙百株。西染院副使,阁门通使舍人符惟忠假鸿胪少卿押伴蒲押陁离。

景祐元年(1034年)二月:

以蒲押陁离为金紫光禄大夫,怀化将军,还本国。

景祐三年(1036年)正月:

僧善称等九人,贡梵经佛骨及铜牙菩萨像,赐以束帛。

宝元二年(1309年):

沙门怀问欲再往天竺,为皇太后,今上建塔。

神宗熙宁十年(1077年):

> 注辇国王地华加罗遣使奇啰啰、副使南卑琶打、判官麻图华罗等二十七人,来献豌豆、珠麻、琉璃、大洗盘、白梅花脑、锦花犀牙、乳香、瓶香、蔷薇水、金莲花、木香、阿魏、鹏砂、丁香。使副以真珠、龙脑,登陛跪而散之,谓之撒殿。既降,诏遣御药室劳之,以为怀化将军,保顺郎将,各赐衣服器币有差,答赐其王钱八万一千八百缗,银五万二千两。[50]

年表就到这里为止。从此以后,中印来往就不多了。最后熙宁十年这一段记载,很有意义:第一,它告诉了我们,当时中国从南印度注辇输入一些什么物品;第二,贸易性质十分明显。

有了这个年表作为基础,我们对宋初中印文化交流的情况一目了然。现在,在这个基础上,我再在下面分别谈几个问题。

### 2. 北宋和摩伽陀与注辇的交通

中国正史《宋史》关于中印交通特别突出了摩伽陀与注辇。交通的具体时间、人物和内容,表中已简略述及。摩伽陀代表中、北印度,而注辇代表南印度。可见当时交通的覆盖面还是相当大的。我在上面已经说过,中印交通到了北宋时期,实已呈强弩之末之势。然而,总起来看,交通还是比较频繁的。关于摩伽陀和注辇的一般情况,《宋史》已略有记载。值得注意的是,《宋史》卷四九〇《摩伽陀传》中讲到施护的情况。施护是宋初译经大师,在中国翻译史上属于"鲁殿灵光"一流的人物。他是天竺乌埍曩(《大唐西域记》中的乌仗那国)人。他对当时的印度地理大势略有讲述,皆记录在《宋史》中。

### 3. 继业

在宋初,继业是一个值得重视的人。他是一个到过天竺,取回真经,行踪又有记录的僧人。他的记录之所以能够保留下来,是由

于一个极为特殊的原因。宋代文学家范成大著《吴船录》，关于继业，是这样写的：

> 继业三藏，姓王氏，耀州人，隶东京天寿院。乾德二年，诏沙门三百人入天竺，求舍利及贝多叶书。业预遣中。至开宝九年，始归寺。所藏《涅槃经》一函，四十二卷，业于每卷后，分记西域行程。虽不甚详，然地里大略可考，世所罕见。录于此，以备国史之阙。

继业行程就是这样传下来的。下面我不录原文，只写出继业走过的地名，他的行程也就一目了然了。继业自阶州出塞西行，经过的地方，包括国内和国外，依次是灵武、西凉、甘、肃、瓜、沙等州，入伊吾、高昌、焉耆、疏勒、大石诸国，越葱岭后，至布路州、迦湿弥罗、健陀罗、庶流波、左烂陀罗国、大曲女城、坡罗奈国、鹿野苑、摩羯提国、迦耶城、迦耶山、正觉山、骨磨城、王舍城、新王舍城、那烂陀寺、花氏城、毗耶离城、拘尸那城、多罗聚落、泥波罗国、磨逾里，后过雪岭，至三耶寺，由故道自此入阶州。

这一段行程记录，有几点值得注意的：第一，朝廷派僧侣赴西天求经，规模之大，空前绝后。范成大说是"三百人"，恐不确。《宋史·天竺国传》记为一百五十七人，《佛祖统纪》卷四三同。即使是一百五十七人，规模也够大的了。第二，继业走的路程，如果拿来同法显、玄奘、慧超的行程比较研究一下，可以看出这几百年中中国陆路赴印路线的变化，这是很有意义的。第三，继业行程虽极简略，从中也可隐约窥见印度佛教发展的情况。到了继业时代，印度佛教已属强弩之末，面临灭绝了。

读者还可以参照敦煌残本《西天路竟》。[51]

### 4.《岭外代答》

到了南宋，由于对外贸易的发展，主要是通过海路的对外贸易，关于这方面的地理就应运而出。在上面义净一节谈义净赴印的道路问题时，我曾指出，义净时代是中印交通道路方面的一个转折点：由陆路为主向以海路为主的方向转变。到了宋代，海上贸易大大发展，以海路为主更是十分明显。这里出现的地理讲的都是南海地理。其中之一就是《岭外代答》。

此书作者是周去非，浙江永嘉人。淳熙年间（1174—1190 年），官桂林通判。在职期间，他随笔札记所见所闻，最后写成此书。他在淳熙五年（1178 年）为本书写的《序》中说："盖因有问岭外事者，倦于应酬，书此示之，故曰《代答》"。书中讲的问题是多方面的：风土、人情、食用、宝货、花、鸟、虫、鱼等等，无所不包。他在卷二、三中专门列出《外国门》，讲从南海一直到北非、西班牙一带的地理。与印度有关的地方是故临（Quilon，今印度奎隆）、注辇、南尼华罗国（今印度 Kathiawar，卡提阿瓦半岛南部）。都是濒临大海的港口或与之相连的地带。书中对这三个地方都有叙述，是研究印度这个时代的历史的重要史料。[52]

### 5.《诸蕃志》

第二部这样的书就是赵汝括（适）的《诸蕃志》。

赵汝括生平不详，仅知他是宋代宗室。此书是他在嘉定（1208—1224 年）至宝庆（1225—1227 年）提举福建路市舶时所著。他由于职务之便，书中所记都是他亲自询问得到的，所以是相当可靠的，史料价值极高。

全书两卷，上卷记述东起日本，西至北非摩洛哥 40 余国的风土人情。有关印度的记载颇多，有南毗国（今印度马拉巴尔海岸一

带),有故临(上面《岭外代答》中已有),有胡茶辣(今印度古吉拉特),有甘琶逸(今印度坎贝),有弼离沙(今印度布罗奇),有麻啰华(今马尔瓦),有冯牙啰(今芒格洛尔),有麻哩抹(今马尔范),有都奴何(今德利山 Mount Delly,距柯钦不远),有嗷啰啰哩(今坎纳诺尔)等等地方,这些地方都在印度西海岸,都是当时海上贸易的重要地带。此外,本书还讲到注辇国,《岭外代答》中已有,但是赵汝括的叙述特别详尽。书中还有鹏茄罗国,即今孟加拉。书中记述虽极简单,但有重要意义。后来孟加拉逐渐成了中印交流的重镇,到了明初,更有特殊的地位,下面还要谈到。书中另一个重要的地方是关于晏陀蛮国的记述,这就是今天的安达曼群岛。[53]

总之,从《诸蕃志》关于印度的记载来看,我们对印度的了解大大地增强了。

### 6. 南宋时居留印度的华侨

以上两书讲到海外番人来中国贸易者极多,其中当然会有印度商人。但是,有没有侨居印度的中国人呢?这两本书没有谈到。十六世纪时,葡人巴尔比(Gasparo Balbi)记绕锡兰岛时,在 Nagapatam(奈格巴塘)看到"支那七塔",是中国古代航海者所建。元汪大渊《岛夷志略》(下面还要谈到)"土塔"条说:

> 居八丹之平原,木石围绕,有土砖甃塔,高数丈。汉字书云:"咸淳三年(案:南宋度宗年,公元 1267 年)八月毕工"。传闻中国之人其年旅彼,为书于石以刻之,至今不磨灭焉。

"八丹",即"巴塘"(Patam),印度地名末尾有-patam 者颇多。《岛夷志略》此处之巴塘,或即 Nagapatam,因为所记之"土塔"当即巴尔比所说之"支那七塔"。奈格巴塘,在南印度加惟利河口,与锡兰隔海

相望。这里必有华人侨居,否则塔从何来。[54]

## 7 同化问题

我在上面本章(第五章)一开始就明确标出:“衰微 宋元 两种文化的同化阶段”。所谓“同化”,我指的是,印度佛教思想为中国思想所同化,有的人也许就认为这非常奇怪了:既然已经“衰微”,哪里还来的“同化”呢?我的看法却是,只有到了衰微时期,才能有真正的同化。中印文化交流从后汉三国时期开始。回顾以佛教为主要载体的这种交流活动,从最早的撞击与吸收阶段,经过了两晋南北朝隋唐时期的改造与融合阶段,到了宋元进入同化阶段,延续千有余年,算是完成了一个大的发展过程。所有这一些阶段时间的划分,都只是相对的,没法截然区分开来,都是交光互影的,都是你中有我,我中有你的。这样五阶段的划分只不过表示一个发展的大方向而已。到了宋代最后一个阶段,印度佛教在印度面临灭绝,已经失去活力,已不可能再有新发展,无源无水,已不可能再影响中国佛教的发展了。只有在这样的情况下,佛教思想才能自由自在地为中国思想所同化,不受到来自印度的任何的撞击与干扰。

这种同化的具体表现是什么呢?我以为有两个方面:一是禅宗,二是理学。

### (1)禅宗

印度禅法早就传入中国,后汉安世高,三国吴康僧会都译有这方面的经。到了南朝的宋代(420—479年),菩提达磨来到中国,成为中国禅宗的一世祖。这时的禅宗,印度色彩当然极浓。以后继续发展下去,到了唐代,禅宗内部分成了不少小宗派,什么南宗、北宗、牛头宗、净众宗、荷泽宗、洪州宗等等。到了五代,禅宗清凉文

益的弟子天台德韶(891—972年)接受了吴越忠懿王的召请,成为国师。在南唐,禅宗也最为兴旺。这时的禅宗更进一步分成五家:沩仰宗、临济宗、曹洞宗、云门宗和法眼宗。这样的分宗,证明禅宗还有活力,而在分化的同时,印度色彩越来越淡,中国色彩越来越浓。自唐代至五代,逐渐出现了一批禅宗灯史。到了宋代,与禅宗的兴盛相适应,又出现了许多灯史,目的是为了明确禅宗传法灯的系谱。此时禅宗兴盛至极,借用日本学者镰田茂雄的一句话:"禅宗成了宋代佛教界的元雄。"但是,中国禅宗的发展还没有尽期,它一直发展下去。到了元代,仍然借用镰田的话:"在元代佛教诸派中,禅宗最为繁荣。"在明代,"活跃于明代的僧侣,几乎都是禅宗系统的人。"一直到清代,甚至民国,禅宗依然颇有活力。[55]

禅宗为什么流行逾千年而经久不衰呢?我认为,这就是同化的结果。再仔细分析一下,可以归纳为两层意思。首先,一部分禅宗大师,比如百丈怀海,规定和尚必须参加生产劳动,认为"担水砍柴,无非妙道"。印度佛教本来是不让和尚劳动的。这种做法脱离群众,引起非议。中国禅宗一改,与信徒群众的隔阂就除掉了。这也符合宗教发展的规律。因此,在众多的佛教宗派中,禅宗的寿命独长。别的宗派几乎都销声匿迹,而禅宗巍然犹在。其次——这也是最主要的原因——,禅宗越向前发展,越脱离印度的传统,以至完全为中国所同化,有的学者简直就说,禅宗是中国的创造,话虽过点分,却也不无道理。有的禅宗大师实际上是向印度佛教的对立面发展,他们呵佛骂祖,比如道鉴(慧能六世法孙,唐末865年死)教门徒不要求佛告祖(达摩等),说:"我这里佛也无,祖也无,达摩是老臊胡,十地菩萨是担屎汉,等妙二觉(指佛)是破戒凡夫,菩提涅槃是系驴橛,十二分数(十二部大经)是鬼神簿,拭疮疣纸,初心十地(菩萨)是守古冢鬼,自救得也无。佛是老胡屎橛。"又说:"仁者莫求佛,佛是大杀人贼,赚多少人入淫魔坑。莫求文殊普贤,

是田库奴。可惜一个堂堂丈夫儿,吃他毒药了。”这样咒骂还可以找到不少。这简直比佛教最狠毒的敌人咒骂还要狠毒,咬牙切齿之声,宛然可闻。说它是向佛教的对立面发展,难道有一丝一毫的歪曲吗?这哪里还有一点印度佛教的影子?说它已为中国思想所同化,不正是恰如其分吗?

### (2)理学

理学的情况当然与禅宗有所不同。它是宋代正统的儒学,自称是继承尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔、孟以来的道统的。按道理应该是纯粹又纯粹的中国学问。因此,他们必然排佛,佛是夷狄之人,焉得不排?唐朝韩愈的《论佛骨表》是人所共知的例子。宋代的濂、洛、关、闽四大家,无不努力排佛。然而,倘若细细地研究他们的学说,又几乎无不有佛教的成份,受佛教或深或浅的影响。这也是尽人皆知的事实,中外学者无不承认的。这当然也是中国同化的结果。[56]

从上面两个例子来看,以佛教为代表的印度思想已经为中国思想所同化。中印文化交流的关系发展到了最后一个阶段,同化阶段。交流当然并不会到此为止。印度佛教也还继续对中国产生影响;但是这个佛教决不会再来自印度,印度已经没有佛教了,而是印度佛教的一个变种,剌嘛教。

## (二)元代(1206—1368年)

元代在中国历史上是一个比较短的朝代。1206年,成吉思汗建国;1279年,忽必烈灭南宋;1368年灭亡。时间虽短,但因元代是当时的一个世界大帝国,版图极为辽阔,所以同印度的来往相对来说是比较频繁的。仍然按照先例列一个年表。

### 1. 元代中印交通年表

太祖十四年(1219年,兔儿年):

太祖到了印度。(据《元朝秘史》)《长春真人西游记》则系此事于十六年(1221年)。

太祖十八年(1223年):

太祖率兵循辛目连河(即印度河)而北。(据《皇元圣武亲征录》)

太祖十九年(1224年):

帝至东印度国。(据《元史》卷一)

太宗元年(1229年):

印度国主、穆垒国主来朝。(《元史》卷二)

乃马真皇后称制第三年(1244年):

德里苏丹阿拉乌丁马思武德在位时,蒙古人经契丹及吐番犯孟加拉。(根据波斯史家费理胥塔 Firishta)

宪宗二年(1252年):

秋七月,命诸王托罗该萨奇勒征身毒。(《元史》卷三)

宪宗三年(1253年):

夏六月,命塔塔儿带撒里、土鲁花等征欣都思、怯失迷儿等国。(《元史》卷三)

世祖至元(1264—1294年)间:

行中书省左丞唆都等奉玺书十通,招谕诸蕃。未几,占城、马八儿国俱奉表称藩,余俱蓝诸国未下。(《元史》卷二一〇)

至元九年(1272年):

冬十月,遣使持诏谕扮卜、忻都。(《元史》卷七)

至元十一年(1274年):

亦黑迷失偕八罗孛国人以珍宝奉表来朝。帝嘉之,赐金虎符。(《元史》卷一三〇)

至元十二年(1275年):

亦黑迷失再使八罗孛国,与其国师以名药来献,赏赐甚厚。(《元史》卷一三〇)

至元十五年(1278年):

八月,诏行中书省唆都、蒲寿庚向诸蕃国“宣布朕意”,劝其来朝。(《元史》卷十)

至元十六年(1279年):

遣广东招讨司达噜花赤杨庭璧招俱蓝。(《元史》卷二一〇)六月,占城、马八儿诸国,遣使以珍物及象犀各一来献。(《元史》卷十)

至元十七年(1280年):

杨庭璧至俱蓝。国主必纳的令其弟肯那却不剌木省书回回字降表,附庭璧以进。言来岁遣使入贡。十月,授噶扎尔哈雅俱蓝国宣慰使,偕庭璧再招谕。(《元史》卷二一〇)八月,占城、马八儿国皆遣使奉表称臣,贡宝物犀象。十一月,翰林学士承旨和尔果斯等言:俱蓝、马八、阇婆、交趾等国,俱遣使进表。(《元史》卷十)

至元十八年(1281年):

正月,噶扎尔哈雅、杨庭璧自泉州入海。四月,至马八儿国新村马头,登岸。与两位宰相谈假道赴俱蓝,不得要领。庭璧等二人以阻风不至俱蓝,遂还。(《元史》卷二一〇)十一月,赐出使马八国掩都剌等钞各有差。(《元史》卷十)

至元十九年(1282年):

噶扎尔哈雅期以十八年十一月俟北风再赴俱蓝。至期,朝廷令庭璧独往,本年二月抵俱蓝。国主及其相马合麻等迎

拜玺书。三月,遣其臣祝阿里沙忙里八的入贡。时也里可温兀咱儿撒里马及木速蛮主马合麻等,亦在其国,闻诏使至,皆相率来告,愿纳岁币,遣使入觐。会苏木达国亦遣人因俱蓝主乞降。庭璧皆从其请。四月,还至那旺国。庭璧又说降其主。(《元史》卷二一〇和卷十二)。

至元二十年(1283年):

马八儿国遣僧撮及班入朝。(《元史》卷二一〇)

春,正月,以诏讨杨庭璧为宣慰使,赐弓矢鞍勒,使谕俱蓝。二月,赐俱蓝国王瓦你金符。(《元史》卷十一)

至元二十一年(1284年):

春,正月马八儿国遣使贡珍珠、异宝、缣段。(《元史》卷十)

至元二十二年(1285年):

六月,遣马速忽、阿里赍钞千锭,往马八儿国,求异宝。赐马速忽虎符,阿里金符。(《元史》卷十)

冬,十月,马法国[57]入贡。(《元史》卷十三)

至元二十三年(1286年):

海外诸番国,以杨庭璧奉诏招谕,至是皆来降。诸国凡十:曰马八儿,曰须门那,曰僧急里,曰南无力,曰马兰丹,曰那班,曰丁呵儿,曰来来,曰急兰亦解,曰苏木都剌,皆遣使贡方物。(《元史》卷二一〇,又见本书卷十)

十月,马法国进鞍勒毡甲。(《元史》卷十三)

至元二十四年(1287年):

二月,马八儿国贡方物。三月,马八儿国遣使进奇兽一,类骡而巨,毛黑白间错,名阿塔必。(《元史》卷十)

亦黑迷失使马八儿国,取佛钵舍利,浮海阻风,行一年乃至,得其良医善药,遂与其国人来贡方物。又以私钱购紫

檀木殿材，并献之。（《元史》卷一三一）

至元二十五年（1288年）：

十一月，马八儿国遣使来朝。（《元史》卷十）

至元二十六年（1289年）：

十二月，马八儿国进花驴二。（《元史》卷十）

至元二十七年（1290年）：

四月，遣桑吉喇失等诣马八儿国，访求方伎。（《元史》卷十）

至元二十八年（1291年）：

八月，马八儿国遣使进花牛二，水牛土彪各一。

九月，以别铁木儿、亦列失金为礼部侍郎，使马八儿国。（《元史》卷十）

秋，九月，以铁里为礼部尚书，佩虎符；阿老瓦丁、不剌并为侍郎，遣使俱蓝。（《元史》卷十一）

至元三十一年（1294年）：

九月，遣秃古铁木儿等使阇蓝。（《元史》卷十八）冬，十二月，卜阿里使麻八儿还。（《元史》卷十一）

成宗元贞二年（1296年）：

秋，七月，遣岳乐，也奴等使马八儿国。（《元史》卷十八）

大德元年（1297年）

秋，七月，赐马八儿国塔喜二珠、虎符（《元史》卷十八）

仁宗延祐元年（1314年）：

三月，马八儿国主昔剌木丁遣其臣爱思丁贡方物。（《元史》卷二十五）

顺帝至正元年至二年（1341—1342年）间：

中国皇帝遣使摩哈美德之廷，献方物，请重建佛寺。（《伊本·白图泰游记》）

至正九年(1349年):

汪大渊游历南洋群岛及印度沿岸诸国,归至泉州,作《岛夷志略》。

元顺二十八年(1368年):

明太祖洪武元年,元朝灭亡。

从上面的年表中可以看出中国与印度的交通可以说是贯彻元代始终,而以世祖至元年间为高峰。交通最频繁的印度地区是马八儿与俱蓝。在中国方面,一个重要人物是杨庭璧。交通的内容已经不再是佛教,而是外交(实际上是商业贸易)。交通道路几乎全是海路。

### 2. 印度人入仕中国

元代一定有许多中国人侨居印度,马八儿和俱蓝等地都会有的。也有印度人留居中国的。我在这里举一个例子。

《元史》卷一二五记述铁哥的事迹。铁哥,姓伽乃氏,迦叶弥儿人,父斡脱赤与叔父那摩俱学浮屠氏。二人同来中国,太宗礼遇之。定宗师事那摩,以斡脱赤佩金符,奉使省民瘼。宪宗尊那摩为国师,授玉印,总天下释教。斡脱赤亦贵用事,领迦叶弥儿万户。后为迦叶弥儿国主所杀。宪宗发兵诛国主。其子铁哥受世祖宠爱。成宗即位,以铁哥为先朝旧臣,赐银一千两、钞十万贯,并世祖所用玛瑙椀。仁宗皇庆二年(1313年)死,赠大师,开府,仪同三司,上柱国,追封奉国公,加封延安王。子六人,都成了大官。

铁哥只是一个例子,但有典型意义。

### 3. 中印通商情况

我在上面已经谈到,元代中印交通的内容主要是通商贸易。但是,对于这个问题并没有专书可资参考。我们只能从东西游历

家的游记中爬罗剔抉，窥知一二。《马可波罗行纪》[58]第三卷第174章，俱蓝国：

> 蛮子（指中国南方）地中海东阿剌壁诸地之商人乘舟载货来此，获取大利。

同上书，第三卷，第176章，下里国：

> 蛮子及他国船舶夏季来此，即载货物，六日或八日即行，盖此地除河口外无海港，质言之，仅有沙滩沙礁可庇也。蛮子船舶有木锚甚大，置之沙滩，颇多危险。

同上书，第三卷，第177章，马里八儿国：

> 船舶自极东来者，载铜以代沙石。运售之货有金锦、绸缎、金、银、丁香及其他细货香料；售后就地购买所欲之物而归。此国输出之粗货香料，泰半多运往蛮子大州。

第二本书是《伊本·白图泰游记》[59]。白图泰于1303年生于摩洛哥的丹吉尔。21岁时，赴麦加朝圣，开始旅行，周游各国，遍访穆斯林国家。到过马尔代夫群岛，到过印度，1346年（元顺帝至正六年），以印度德里苏丹使者的身份，来到了中国泉州，继至广州、杭州及元大都（北京）等地。他写的《游记》对于这些地方都有记载，是一部可以与《马可波罗游记》媲美的名著。我在下面节录几段与我现在讨论的问题有关的记载：

马译页456—457：

“素丹命我出使中国”　我静居达四十日后……素丹对我说:“我召见你,是让你作我的使者赴中国国王处……。”

“向中国送礼的原因,随行人员和礼品”　中国国王送给素丹男女奴隶百名,花缎五百匹,其中百匹系在刺桐(泉州)织造,百匹系在汗沙(杭州)织造。麝香五曼尼,镶宝锦衣五件、绣金箭袋五个、宝剑五把。要求素丹允许他在上述的改腊格里山区修建佛庙,那地区名赛姆海里,中国人去那里朝圣。那里自被穆斯林大军进占后,将那庙破坏并抢掠一空。

马译页490:

“中国船只”　中国船只共分三类:大的称作艟克,复数是朱努克;中者为艚;小者为舸舸姆。大船有十帆至少是三帆,帆系用藤篦编织,其状如席,牵挂不落,顺风调帆,下锚时亦不落帆。每一大船役使千人:其中海员六百,战士四百,包括弓箭射手和持盾战士以及发射石油弹战士,随从每一大船有小船三艘,半大者,三分之一大者,四分之一大者,此种巨船只在中国的刺桐城建造,或在隋尼凯兰即隋尼隋尼(广州)建造。

因为中国宋元时代的造船术很重要,所以多抄了一点。页545讲到中国瓷器,页546讲到中国鸡,中国人的一些情况,页547讲到中国钞币等等,都不抄了。[60]白图泰于公元1342年7月从印度出发,到中国来,约4年后回到印度。

## 4. 文献

关于中印文化交流的典籍,元代是颇有一些的。详情请参阅耿引曾《汉文南亚史料学》。我在这里只选择其中的几种,简略地

以介绍。

### (1)《岛夷志略》

汪大渊著。他生于元武宗至大四年(1311年),曾先后两次下东西洋,元顺帝至正九年(1349年),将游历中所见所闻,写成《岛夷志略》,成为研究中西交通史的重要著作,海内外学者研究之者,颇不乏人。书中有关印度的条目相当多,计有特番里(具体地带,请参阅耿著,下同)、班达里、曼佗郎、下里、沙里八丹、金塔、东淡貌、大八丹、土塔、第三港、华罗、须文那、小呗喃、古里佛、巴南巴西、放拜、大乌爹、马八儿屿、罗婆斯等等。以上各条都有不同的史料价值。比如沙里、八丹条讲到土产珍珠售于唐人;土塔条讲到中国人修建的塔(上面已谈到),讲到糖霜;等等。有关孟加拉(书中称之为朋加剌)的记载很有价值。书中的天竺,即今巴基斯坦信德省。

### (2)《大德南海志》

作者陈大震,番禺增城人。全书大部分已佚失,剩余部分仍极有价值,特别是第七卷,《物产篇》更值得重视。其中所记物产,反映了当时中外贸易的具体内容。

除以上两书外,还有耶律楚材《西游录》、《长春真人西游记》、刘郁《西使记》、周致中《异域志》等等,以及别史《元朝秋史》、《元圣武亲征录》、《文献通考》等都有各自的价值,特别是马端临《文献通考》记有关梵学的载籍,如《景祐天竺字源》等等,更有特殊价值。

## 5. 印度佛教僧侣来华

一般载籍几乎都说,十一二世纪以后,佛教已经在印度绝迹,但是,据我涉猎所及,这些书都没有特别强调,是彻底地、全部地绝

迹。看来似乎也没有人认真研究过这个问题。陈高华先生注意了这个问题,写了一篇论文:《元代来华印度僧人指空事辑》。[61]他引危素写的《文殊师利菩萨无生戒经·序》:

> 皇元泰定(1324—1328年)初,中印土王舍城刹底里孙曰指空师,见晋王于开平,论佛法称旨,命有司岁给衣粮。

我认为,指空是一个很值得研究的人物,这一件事是一个很值得探讨的问题。

### 6. 文学方面的影响

在这方面,有过几篇文章,讲到印度文学可能影响了中国戏剧。元代以戏剧著称,这在中国文学史上是一件大事,许多元剧取材来源是在中国经过长期演化而中国化了的印度东西,比如马致远的《黄粱梦》就是其中之一。请参阅上面唐代中印文化交流的有关章节。有人想把《陈巡检梅岭失妻记》同印度影响联系起来,我看证据似不够坚实可靠。[62]

# 六　复苏

## （明　1368—1644 年）

### （一）复苏的内容与含义

上面第五章我讲宋元时代时，我用了“衰微”这个词儿。我的想法是以精神文化的交流，也就是通过佛教的交流，为衡量标准。既然佛教在印度到了与中国宋元时代相当的时代，已经基本上消逝，传播精神文化主要载体，既然已不复存在，所以我就把此后中印文化交流称之为“衰微”时期。

但是，除了精神文化的交流以外，还有物质文化的交流，主要表现形式为通商贸易和外交活动，外交活动基本上也是通商贸易活动，只不过披了一件外交的外衣罢了。当然，不可否认，少量的真正外交活动也是有的。如果拿通商贸易和外交活动来作标准，那么“衰微”时期就不能包括元代在内。因为，正如我在上面所讲的那样，元代中印在贸易方面的活动是相当频繁的。

在这里，我们就有了两个衡量标准。我现在这样的划分，是采用了第一个标准。这不是绝对的，因为二者必取其一，我取了前者，说它是一个权宜之计，也未始不可。反正自从印度佛教失去了交流载体的作用以后，中印文化交流就主要表现在通商贸易与外交活动上了。

专从通商贸易和外交活动来讲，明代远远超过元代，一是时间长，二是地域广。元代活动的时间几乎集中在世祖至元年间，前后

31 年;而明代则自郑和、侯显起,一直延续了下去,虽然不都像郑和时代那样集中,那样频繁,但可以说是连续没断。至于地域,元代几乎只限于印度西海岸一带,而明代则除了西海岸以外,还延长到了濒临孟加拉湾的孟加拉地区。这一地区同明代交通之频繁,实在值得注意。

我在下面分别加以叙述。

## (二)明初中印交通的情况

明初的对外交通,其中包括印度,是与当时最高统治者明朝皇帝的对外政策紧密相连的,这种政策在太祖和世祖时代,有过一些变更。明太祖一即位,就想方设法保全在南洋(广义的南洋,包括印度在内)一带的政治权利。最方便常用的措施,就是遣使宣慰。宣慰使也到过印度,比如洪武二年(1369 年),刘叔勉使西洋琐里(Chola);三年(1370 年),塔海贴木儿使琐里;明成祖继承了这种政策,永乐元年(1403 年),中官尹庆使古里(Calicut)、柯枝(Cochin);闻良辅、宁善使西洋琐里。(《明史》卷三二四——三二五)《外国传》)。[63]

明太祖所追求的不外是名义上的统治权,还谈不到侵略。洪武二年,他列出了十五个不征夷国,并强调说:"吾恐后世子孙倚中国富强,贪一时战功,无故兴兵,致伤人命。"见《皇明祖训·箴戒章》)在这样的情况下,同各国的通商贸易关系乃在和平气氛中照常发展。后来倭寇猖獗,为了防止祸端,洪武七年(1374 年),罢福建泉州、浙江明州、广东广州三市舶司,停止远国入贡。洪武十四年(1381 年),又下令禁沿海居民私通番国。洪武二十七年(1394 年),下令禁民间用番香番货。洪武三十年(1397 年),又重新申禁人民不得出海与外国互市。自洪武七年至此年实行的闭关政策,

影响了南洋诸国与中国的政治关系。

成祖窃位,一下子改变了这个闭关政策。《明史》卷三〇四《郑和传》说:“成祖疑惠帝亡海外,欲踪迹之,且欲耀兵异域,示中国富强。”这里举出了两个理由。前一个理由论之者颇多,我总怀疑,这不是主要理由。成祖之所以改弦更张,主要原因只能到当时政治和经济发展的需要中去寻找。成祖在对外政策方面,也是有摇摆的。建文四年(1402年),他在南京即位,也曾重申通番之禁。然而人民向南洋发展已成无法阻遏之势。成祖乃改禁止为管制,恢复市舶司。国家可以坐收互市之利。但对人民又不放心,于是下令改造民间船只,使之无法出海航行。不管成祖怎样挖空心思,阻止人民通番。但是,开放解禁已是大势所趋,所谓大势,就是经济发展的大势。严从简《殊域周咨录》卷九《佛郎机记》说:“自永乐改元,遣使四出,招谕海番,贡献迭至,奇货重宝,前代所希,充溢府库。贫民承令博买,或多致富,而国用亦羡裕矣。”同书,卷八《暹罗》说:“夷中百货,皆中国不可缺者,夷必欲售,中国必欲得之。”由此可见,永乐开禁,实为适应经济发展之需要。这一点是非常明了了。

## (三)郑和下西洋

郑和下西洋,民间也称之为“三宝(保)太监下西洋”,在中国历史上是一件大事,在亚洲史和世界史上,也算是一件颇有意义的事情。值得我们重视。

这一次伟大盛举的起因,就是我上面引用的《明史》卷三〇四《郑和传》中所说的那两项,一个是踪迹建文,一个是耀兵异域,紧接着这两项起因,本传说:“永乐三年(1405年)六月,命和及其侪王景弘等通使西洋。”所谓“西洋”,需要解释一下。这个词儿始见

元《岛夷志略》,古称南海,海南或西南海,现在指南洋加上印度洋的一部分。明张燮有《东西洋考》,东西分界在婆罗洲,又称文莱。“西洋”这个词儿在明代是通行的。

三宝太监下西洋,既然是一件大事,所以记载这件事的文献载籍极多。主要有《明史》卷三〇四《郑和传》和卷三二四以下真腊、暹罗、三佛齐、渤泥、满刺加、苏门答剌、西洋琐里、古里、柯枝、榜葛剌、拂菻等传,《明实录》、《大明会典》、《大明一统志》、《续通考》、严从简《殊域周咨录》、陈仁锡《皇明世法录》、茅瑞征《皇明象胥录》、郑晓《吾学编》、罗曰褧《咸宾录》、何乔远《闽书》及《名山藏》、归有光《震川集》、陆容《菽园杂记》等等。《明史》中直接涉及印度的有西洋琐里、古里、柯枝、榜葛剌等传。

但是最重要的著作还是郑和出征随行人中的三个人的著作,以及明茅元仪编辑的《武备志》卷二四〇中的《郑和航海图》,一称《自宝船厂开船后从龙江关出水直抵外国诸番图》。现在对以上四种书略加介绍。

### 1. 马欢《瀛涯胜览》

马欢,字宗道,浙江会稽人,回教徒,通阿拉伯文,在郑和麾下担任通事,即翻译。他根据自己的所见所闻,写成了这一部书。书前有永乐十四年(1416 年)的《自序》,后来又陆续增订,成书约在英宗景泰八年(1457 年)之后。书中共记载 20 个国家,还附有纪行诗。马欢参加郑和第三、五、七次的出征。本书有极高的资料价值,为国内外学人所重视。印度历史学家甚至把马欢与法显、玄奘并列,可见其受重视之程度。本书由冯承钧先生校注,1955 年中华书局出版。本书旧日版本颇多,请参阅方豪《中西交通史》第三册,第十三章,第一节。

### 2. 费信《星槎胜览》

费信,字公晓,江苏太仓人,原是太仓卫的戍军,后从军。他曾参加郑和的第二、三、四、七次出征,第三、七次,与马欢同时参加。本书成书年代是明英宗正统八年(1436 年)。书分两集,前集记亲历诸国的见闻,后集采集而成。按国分述,也附有诗篇。冯承钧先生也为此书作了校注,1954 年中华书局出版。本书抄袭《岛夷志略》之处颇多,与《瀛涯胜览》也间有类似处。本书旧版本参阅方豪上引书,章,节。

### 3. 巩珍《西洋番国志》

巩珍,江苏南京人。他参加了郑和明宣宗宣德五年(1430 年)第七次出征,往返三年。他在《序》中说,根据通事转译,记录了各国的风土人情。通事可能指的是马欢。马欢曾参加了这次的出征,而且《西洋番国志》内容与《瀛涯胜览》大致相同。巩珍的文学修养可能高于马欢,所以他的书"行文瞻雅"。向达先生对此书作了校注,1981 年中华书局出版。此书旧版本参阅上引方豪书、章、节。

### 4.《郑和航海图》

本书用地图的形式来讲郑和的出征。限于当时地图学的水平,本书的地图不可能像现在的地图这样科学。但是本书把郑和所到之地,用地图标出,令观者一目了然,然后再看上面三书的文字记录,有相得益彰之妙。本书由向达先生整理,1961 年和 1982 年,中华书局两次出版。[64]

我顺便介绍一本与明代航海有关的书:《两种海道针经》,1961 年,中华书局出版。这两种书,一种叫《顺风相送》,一种叫《指南正

法》,一看书名就能知道这书是与航海使用罗盘有关。早在十一、十二世纪的时候,中国已经知道把罗盘使用到航海上,这在世界上是最早的。明代由于航海事业的兴盛,讲指南针应用于航海的书很多,请参阅《两种海道针经》向达的《序言》,这里不再一一列举。

因为郑和下西洋是中国历史上的大事,所以国内外学者研究这个问题的人极多,详情可参阅方豪书上引章、节,这里也不再一一列举。

我现在简略地介绍一下下西洋的情况。

### (1)第一次出使

出发时间是永乐三年(1405 年)六月十五日,回国时间是永乐五年(1407 年)九月二日。

《明史·郑和传》说:“六月命和及其侪王景弘等通使西洋,将士卒二万七千八百余人,多赍金币。造大舶,修四十四丈,广十八丈者六十二。自苏州刘家河泛海至福建,复自福建五虎门扬帆,首达占城,以遍历诸国。”可见船队规模之大。他到的地方中可能有印度古里,是到那里去封王的。

### (2)第二次出使

出发时间是永乐五年(1407 年)冬末或次年春初。这个时间是方豪推断出来的。因为郑和九月二日回京,《明史·成祖本纪》说:“五月九日癸亥(十三日)郑和复使西洋”,中间只有十二天休息,时间过短。回国时间是永乐七年(1409 年)夏。

《南山寺碑》说:“永乐五年,统领舟师,往爪哇、古里、柯枝、暹罗等国。”七年二月初一日立碑于锡兰山。

这次出使,《郑和传》中没有记载。

### (3)第三次出使

即《郑和传》中的第二次出使。

出发时间永乐七年九月。回国日期是九年九月十六日。

《实录》谓此次所到之地为古里、满剌加、苏门答剌、阿鲁、加异勒、爪哇、暹罗、占城、柯枝、阿拨把丹、小柯兰(Quilon)、南无里、甘把里诸国。

### (4)第四次出使

即《郑和传》中的第三次出使。

奉诏日期为永乐十年(1412年)十一月十五日，出海日期约在次年冬，因次年四月郑和尚在陕西。回京时间是永乐十三年(1415年)七月初八日。

《实录》记所到之国是：满剌加、爪哇、占城、苏门答剌、阿鲁、柯枝、古里、南渤利、彭亨、急兰丹、加异勒、忽鲁谟斯、比剌、溜山、孙剌。郑和还可能到过非洲东岸。

### (5)第五次出使

奉诏日期为永乐十四年(1416年)十二月初十日。十七年(1419年)七月十七日还。

《明实录》卷一八三记此次所到之国为：古里、爪哇、满剌加、占城、锡兰山、木骨都束、溜山、喃渤利、不剌哇、阿丹、苏门答剌、麻林、剌撒、忽鲁谟斯、柯枝、南巫里、沙里湾泥、彭亨、旧港。喃渤利即南巫里，重出。此行在印度柯枝的活动至为重要。成祖赐柯枝王印诰，封其国中之山为镇国山，亲制碑文赐之，碑文见《明史·柯枝传》。

### (6)第六次出使

奉诏日期为永乐十九年(1421年)正月三十日,出发时间同年秋。回京日期为永乐二十年(1422年)八月十八日。

此次所到之国,除亚洲一些国家外,还到过非洲东岸。

### (7)第七次出使

奉诏日期为宣德五年(1430年)元月九日,出发日期为同年闰十二月六日,离中国海港日期为十二月九日。回京日期为宣德八年(1433年)七月六日。

此次所到之处:占城、爪哇斯鲁马盖、旧港、满剌加、锡兰山别罗里、古里、忽鲁谟斯、苏门答剌、昆仑洋、赤坎、外罗山、南澳山、望郎回山、崎头洋、碗碟屿、大小赤,永乐八年六月二十一日进太仓。

此行人数及船号有详细记载,对研究郑和下西洋有重要意义,因录之如下:人数:官校、旗军、火长、舵工、班碇手、通事、办事、书算手、医士、铁锚、木艌、搭枋等匠、水手、民梢人等,共二万七千五百五十员名。船号:如清和、惠康、长宁、安济、清远之类;又有数序一二等号。船名:大八橹、二八橹之类。由此可见舶上人员之众及组织之细密。

## (四)出使的政治意义和经济意义

关于这个问题,我在上面已经略有所涉及,现在再集中起来谈一谈。

在政治意义方面,郑和的出使是明初几个皇帝想宣扬国威,争取广义的南洋一带在名义上承认其统治权,成为名义上的附庸,他们赐制诰,赐封号,甚至封为国王,都是这种愿望的表现。在这方

面,明初诸帝甚至不惜成本,对外国国王颁赐金、银、彩缎,以及其他物品,其价值往往要超过番邦国主所进贡的东西。这是旧时代最高统治者爱面子、爱虚荣的具体表现。爱面子,正如鲁迅先生频频指出的那样,是中国很多人的特性,而集中表现在旧社会最高统治者以及统治集团的身上。

想要探讨经济意义,我认为,最好的也几乎是唯一的办法是,分析郑和几次出使所携带的中国物品和外国进贡的物品,分析这些物品的实用价值,是哪一个阶级或阶层所需要的?它们同人民大众的需要有什么联系?中国物品在番邦是怎样分配或推销出去的?总之,是要透过“赏赐”和“进贡”这些堂皇的迷雾,实事求是地揭露事实的真象。

要想找关于赏赐和进贡的物品的记载,是并不难的。我在上面谈到的那一些典籍中都可以找到。我不可能也没有必要把这些记载都一一列举,我只举个例子,以概其余。

首先,我想先介绍方豪在他的《中西交通史》第三册,第十三章,第七节中作的一个统计表。他这个表是“据《明会典》与《明史》所载各国的贡物,及《瀛涯胜览》所载市易之物,分类计之,可见其时进口者为何种外货,出口者为何种国货,以知郑和下西洋对民生所生之影响为何如。计进口有:

| | |
|---|---|
| 五金类十七种 | 香类二十九种 |
| 珍宝类二十三种 | 动物类二十一种 |
| 布类五十一种 | 用品类八种(金属品不在内) |
| 药品类(香类不在内)二十二种 | 颜料类八种 |
| 食品类三种(番盐、糖霜、胡椒) | 木料类三种 |

此外,《明会典》载满剌加贡黑小厮,《明史》及《明会典》载彭亨贡番奴,《明史》载婆罗贡黑小厮,则为特殊贡品。”

方豪的这个统计表失之于太笼统,我现在引用几本书,提供点

具体的物品：

1.《星槎胜览》卷四《榜葛剌国》：

> 地产细布、撒哈剌、毯绒、兜罗锦、水晶、玛瑙、珊瑚、真珠、宝石、糖蜜、酥油、翠毛、各色手巾被面。货用金、银、段绢、青花白磁器、铜、铁、麝香、银珠、水银、草席之属。

向中国输出（用“进贡”的名义）不出“地产”一类的东西。“货用”则是中国输出的物品。

2.《明史》卷三二六《榜葛剌国》：

> 厥贡良马、金、银、琉璃器、青花白瓷、鹤顶、犀角、翠羽、鹦鹉、洗白苾布、兜罗绵、撒哈剌、糖霜、乳香、熟香、乌香、麻藤香、乌爹泥、紫胶、藤竭、乌木、苏木、胡椒、粗黄。

这里有点混乱，既然讲“厥贡”，应该都是向中国进贡的东西；实则不然。青花白瓷等决不会从印度向中国“贡”。看来这个物品表是把输出和输入的物品，都混写在一起了。按《西洋朝贡典录》卷中，也把同这个表上几乎相同的东西都写为“其贡物”了。这是不正确的。

3.《皇明世法录》卷八一《榜葛剌》：

> 贡物有戗金、琉璃器皿、撒哈剌、兜罗锦、乌爹泥、藤竭、糖霜之属。

这个物品表就正确了，它没有把青花白瓷一类中国特有的东西包括在“贡物”里面。

用不着再多加引用了。上面列举的物品已经足够让我们对当时出口和进口的货物得一个清晰的轮廓了。

我在上面多次说到,这些名义上的"赏赐"和"进贡",实际上绝大部分是做买卖。如果还有人怀疑的话,我现在从《瀛涯胜览·古里》中引一段话:

> 其二大头目受中国朝廷升赏。若宝船到彼,全凭二人主为买卖,王差头目并哲地。未讷几计书算于官府,牙人来会,领船大人议择某日打价。至日,先将带去锦绮等物,逐一议价已定,随写合同价数,彼此收执。其头目哲地即与内官大人众手相拿。其牙人则言某月某日于众中拍一掌已定,或贵或贱,再不悔改。然后哲地富户才将宝石、珍珠、珊瑚等物来看。议价非一日能定,快则一月,缓则二三月,若价钱较议已定,如买一主珍珠等物,该价若干,是原经手头目未讷几计算该还纻、丝等物若干,照原打手之货交还,毫厘无改。

交易过程清楚明了,十分具体。举一隅可以多隅反,其他交易都与此类似。

我现在根据我在上面提出的问题对我列举的商品进行一些分析,主要分析进口的东西。综观这些进口物,其中极个别的只能供皇族使用,比如"黑小厮","番奴"之类,顾名思义,这其实就是外国奴隶。这种"贡品",连一般上层统治阶级都不能染指,何况平头老百姓。另外一些东西,比如珍珠、珊瑚、宝石、贵重木材及香料,既可供朝廷使用,也可供大臣使用。方豪在他的书中(页204)说:"可见郑和颇能注意于民生之所需。"他指的可能是布类、药品与香类,其中包括犀角、羚羊角,这一些所谓"日用必需品"。问题是什么人的"日用"品。舶来品的布类,想明朝的老百姓未必富到能使

用的程度。至于药品,什么什么香之类,再加上犀角、羚羊角,这些东西在旧社会有些是价值连城的,老百姓,即使是性命交关,能吃得起吗? 我可以断言,这些舶来品没有哪一件是老百姓有份的。七次出使,以及以前以后的其他朝代其他人的出使,其经济意义由此可见,决不能无端夸大。

那么,郑和的出使就毫无意义了吗? 否,否,决不是这样。古今中外的论者都认为郑和出使是一件大事,是一件历史上的盛举,是完全正确的。它的意义远远超出了当时的政治意义和经济意义。在国内,郑和的出使引起了老百姓(至少是一部分)的轰动,成为街谈巷议的题目。这在某种程度上扩大了中国人的视野,知道"天朝大国"之外还有辽阔的世界,无形中增强了中国人民和南洋、西洋各国,其中当然包括印度人民的互相理解。在国外,郑和的出使给南洋、西洋各国的人民留下了深刻的印象。在许多地方有许多关于郑和的传说,现在三宝珑还有三宝洞、三宝庙、供奉郑和。苏门答腊和泰国也有三宝庙,三宝寺塔,满剌加有三宝山、三宝城和三宝井,爪哇有三宝墩和三宝井。这类事情,名目太多,无法详述。总之,郑和也扩大 了南洋、西洋各国人民的眼界,增强了他们对中国的了解。郑和的声威源远流长,潜移默化,流风所及,至今不衰。解放后,我两次访问科钦(Cochin,即明代的柯枝),那里的朋友们还津津乐道,谈到郑和留下的建筑风格和鱼网。言谈举止之中,洋溢着对中国人民的古老而又新鲜的友情。

在这里,我还想顺便谈一个问题。在西方,晚于郑和时代,资本主义生产方式初起时,资本的原始积累起了关键性的作用,而资本的原始积累又与殖民地的开拓是分不开的。在中国明代初期,根本谈不到什么资本主义的萌芽;因此,郑和的出使,虽然在某些方面同西方的哥伦布之流的航行相似,却没能发展为开拓殖民地,为资本主义积累原始资本。

## (五)明初与孟加拉、古里、柯枝的交通

在明初,中国与印度的交通中在印度方面占重要地位的是孟加拉、古里和柯枝,而在这三个地方中,孟加拉更值得特别重视。

古里,即喀里古特(Culicut),元代还不怎样重要。《元史》二一〇载:“(至元)二十三年,海外诸国母以杨庭璧奉诏招谕,至是皆来降。”下面列举了十国,其中没有古里。到了明代,《明史》卷三二六载:“古里,西洋大国,西滨大海,南距柯枝国,北距狼奴儿国,东七百里距坎巴国。自柯枝舟行,三日可至。自锡兰山十日可至,诸蕃要会也。”可见它的地位已经大大地提高了。据《明史》,古里“所贡物有宝石、珊瑚、珠、琉璃瓶、琉璃枕、宝铁刀、拂郎双刃刀、金系腰、阿思模达涂儿气、龙涎香、苏合油、花毯单、伯兰布、苾布之属。”“拂郎双刃刀”值得注意,这可能是西洋产品,通过古里传到中国来了。《瀛涯胜览》、《星槎胜览》、《西洋朝贡典录》卷下、《皇明世法录》卷八二等书,也都有比较详细的关于古里的叙述,不是说“西洋大国也”(《瀛涯胜览》),就是说“古里绾西洋诸番之会”(《皇明世法录》)。可见从元代到明初在不算太长的时间内,古里已经成了总绾西洋交通的枢纽了。

柯枝,同古里一样,元代还并不重要。杨庭璧招降的十国内没有柯枝。大概在14世纪以前,尚未形成一个海口商埠。根据《明史》和马欢、费信的记载,到了明初,它已成为一个重要海港。根据《星槎胜览》卷三:“地产胡椒甚广,富家俱置板仓贮之,以售商贩。行使小金钱名吧喃。货用色段、白丝、青花白瓷器、金、银之属。其酋长感慕圣恩,常贡方物”。向中国运来的大概胡椒最多。

孟加拉,同古里和柯枝一样,元代还并不重要,杨庭璧招降的十国中没有孟加拉;但是在汪大渊《岛夷记略》中记印度的沿海各

国中有朋加剌，即明初典籍中的榜葛剌，今之孟加拉。这是与前二者稍有不同之处，不过朋加剌也并没有显出什么重要性。

到了明初，时间相距并不太久，却忽然来了一个突变：孟加拉同中国的关系大大地加强了。我想，其中原因中印两方都有。在印度方面，孟加拉在政治和经济两个方面都有了突然的进步，而在中国方面，又适逢明初努力加强对南洋的统治，屡派使节出使。我在下面列一个简单的年表：

永乐元年(1403年)：

榜葛剌遣使朝贡。(《明会要》卷七九)

永乐二年(1404年)：

榜葛剌王霭牙思丁遣使朝贡。(《皇明世法录》卷八一；《皇明象胥录》卷七；《明史》卷三二六)

永乐六年(1408年)：

榜葛剌国王霭牙思丁遣使入贡，上金叶表。(《明史》卷六；《西洋朝贡典录》中；《皇明世法录》卷八一；《皇明象胥录》卷七)

永乐七年(1409年)：

榜葛剌凡再至，携仆从二百三十余人。帝方招徕绝域，颁赐甚厚，自是比年入贡。(《明史》卷三二六；《明会要》卷七九)

永乐八年(1410年)：

榜葛剌入贡。(《明史》卷六《成祖纪》)

永乐九年(1411年)：

榜葛剌入贡。(《明史》卷六)榜葛剌使至太仓，命行人往宴劳之。(《西洋朝贡典录》中；《皇明世法录》卷八一；《皇明象胥录》卷七)

永乐十年(1412年)：

榜葛剌又贡。(《明史》卷六)。费信随奉使少监杨敕

(敏?)等往榜葛剌等国。榜葛剌使者至,宴之于镇江。使者告其王之丧,遣官往祭,封嗣子塞勿丁为王。(《明史》卷三二六)

永乐十二年(1414年):

榜葛剌王遣使贡麒麟。(《明会要》卷七九;《明史》卷三二六;《殊域周咨录》卷十一;《皇明世法录》卷八一;《西洋朝贡典录》中;《皇明象胥录》卷七)

永乐十三年(1415年):

上命侯显率舟师赴榜葛剌。其王塞佛(勿)丁遣使贡麒麟及诸方物,帝大悦,赐予有加。(《明史》卷三〇四,三二六)

永乐十九年(1421年):

榜葛剌入贡。(《明史》卷七《成祖本纪》)

永乐二十一年(1423年):

九月,江阴等卫都指挥佥事周鼎等九百九十三人,奉使榜葛剌等国还,皇太子命礼部赏钞有差。(《明成祖实录》卷二六三)

榜葛剌入贡。(《明史》卷七)

宣德四年(1429年):

榜葛剌入贡。(《明史》卷九《宣宗本纪》)

宣德六年(1431年):

郑和使榜葛剌。(《西洋番国志》、《祝允明前闻记》)

正统三年(1438年):

榜葛剌贡麒麟,百官表贺。(《明史》卷三二六、《皇明象胥录》、《皇明世法录》卷八一、《西洋朝贡典录》中)

正统四年(1439年):

榜葛剌入贡,自是不复至。(《明史》卷三二六)

从上列这个简单的表中就可以看出,从1403年到1439年,“自是不复至”,30几年中,中国同孟加拉的交通竟频繁到这个程

度，真不能不令人吃惊。这样频繁的来往，必然会产生政治影响和经济影响，限于篇幅，我在这里无法详细分析。我只想指出一点来。《明史》卷三二六《榜葛剌传》说：

医、卜、阴阳、百工、技艺悉如中国，盖前世所流入也。其王敬六朝，闻使者至，遣官具仪物，以千骑来迎。

这是异常重要的几句话。开头列举的这几项，同中国都一样，是从中国“流入”的。可惜印度缺乏史籍，我们不知道，这里的“前世”是指的什么时代。反正在这几个方面中国影响了印度，这是可以肯定的。这也是几千年的中印文化交流史上的重要信息，不可不加以重视。

至于中国传入孟加拉的物品，以及孟加拉传入中国的物品，我在上面已经做了分析，这里不再复述了。

## （六）明代中叶的中印交通

上面讲到，从 1439 年以后，孟加拉不再派人到中国来。这其实不限于孟加拉，印度其他地方基本上也一样。原因仍然只能到中印两国的政治发展与经济发展中去找。

孟加拉的情况，上面已经谈到。加异勒，《明史》卷三二六有传。宣德五年（1430 年），郑和曾使其国。宣德八年（1433 年）入贡。古里，宣德八年（1433 年）派来之使，久留都下。正统元年（1436 年）命附爪哇舟西还，自是不复至。柯枝，宣德八年派来之使，正统三年（1438 年）附爪哇贡舶回国。

总之，从此以后，中印交通就一蹶不振了。

## (七)文学和科技方面的相互影响

由于缺少材料,又还没有进行深入研究,对于这个题目我只能简单地说上一点。

在明代,印度对中国的文学创作仍然产生着影响。但这个影响不会像魏晋南北朝唐代那样,是比较直接地从印度来的,主要是通过佛经,其他渠道自然也会有的。到了明代,佛经翻译早已停止。在频繁的来往中似乎应该有佛经以外的印度直接影响,然而还没有发现,不敢乱说。此时的印度影响似乎多是承前代之余绪,是间接的。长篇小说《西游记》里有印度影响,是一个无法否认也否认不掉的事实。汤显祖的戏曲有的取材于黄粱梦一类的故事,这来自印度,我在上面讲唐代时已经谈到了。这样的例子还可以举出一些来。

至于科技,上面讲孟加拉时,已有所涉及。我在这里举一个"白糖"的例子。唐太宗从印度学习熬糖法,上面已经谈过。到了元代,根据马可波罗的记述。埃及人又来到中国传授炼糖技术,中国人制造白沙糖的技术又有所提高。到了明末清初,中国很多典籍里却记载着,中国的白沙糖输出国外,我估计印度也在其中。在印地语中,最精最白的糖叫作 cīnī,意思是"中国的",可见其中消息。印地语中还有一个字 misarī,指不太精的一种糖,意思是"埃及的",可见印度也向埃及学了制糖术。

## (八)文献

明代有关中外交通的文献,种类之多,数量之大,都是前所未有的。这是频繁的中外交通产生的必然结果。我在上面的叙述中

已经提到了不少的有关文献。我现在再归纳起来，略加介绍，以便有兴趣的读者参考。限于篇幅，我只列书名，不讲内容。

书名：《瀛涯胜览》、《星槎胜览》、《西洋番国志》、《西洋朝贡典录》、《东西洋考》(张燮)、《大明会典》、《明实录》、《明会要》、《名山藏》(何乔远)、《图书编》(章潢)、《咸宾录》(罗曰褧)、《皇明象胥录》(茅瑞征)、《罪惟录》(查继佐)、《大明一统舆图》、《四夷方位图》、《四夷图记》、《天下郡国利病书》、《明朝统纪会纂》(王世贞)、《皇明从信录》(陈建)、《皇明典故纪闻》(余继登)、《明史》(虽撰于清代，但实记明代事)等等。我在这里想特别介绍郑振铎先生出版的《玄览堂丛书》，这部丛书收入很多明代刊本以及手抄本。其中颇有与明代中外交通有关典籍，我举几个例子，《三集》中有：

《皇明职方地图表》二卷，明陈组绶撰，明崇祯九年刊本

《四彝馆增定馆则》二十卷，《新增馆则》一卷，明吕维祺编，清曹溶新增，钱綖续增，清康熙十四年刊本。

《续集》中有：

《皇明本纪》，不分卷，明蓝格抄本

《倭志》不分卷，清初蓝格抄本

《虔台倭纂》二卷，明谢杰撰，明万历乙未刊本

《倭奴遗事》一卷，明钟薇撰，明万历刊本

《寰宇通志》一百二十九卷，明陈循等撰，明初刊本

《炎徼琐言》二卷，明郭棐撰，明万历刊本

《荒徼通考》，不分卷，明万历间红格抄本

《粤剑编》四卷，明王临亨撰，明万历刊本

《四夷广记》，不分卷，明慎懋赏撰，旧抄本。

特别值得介绍的是最后一种《四夷广记》。这部书内容很庞杂，从琉球开始，鞑靼、女真、西番、吐蕃、撒马尔罕、天方、越南、暹罗等等都包括在里面了。中间插入一本“榜葛剌”(第98册)介绍榜葛剌

的疆里、山川、国统等等，“国统”最有趣。里面讲到榜葛剌即东天竺，讲到释迦牟尼，讲到尸罗逸多（戒日王）与唐太宗，讲到本朝（明朝）永乐三年国王霭牙思丁遣使来朝，下面一段话最有意思：

> 命使往天竺迎异僧。既至京，居灵谷寺，教人念唵嘛呢叭㖿吽（按即六字真言）。翰林侍读李继鼎曰：“若彼既有神通，当通中国语，何为待译者而后知乎？且其所谓唵嘛呢叭㖿吽云者，乃云：‘俺把你哄也。’人不知悟耳。”

这位翰林侍读这样来了解六字真言，真是异想天开，匪夷所思。可谓士林“佳话”！本书接着又介绍榜葛剌制度、风俗、物产、贡物等。最后讲印度文字，列了一个字母表，字形同天城体相似，并不是孟加拉字母，大概作者原意就是介绍天竺文字。下面是《榜葛剌译语》。分“天文类”、“地理类”、“数目门”、“五色类”、“人物类”、“身体类”、“衣服类”、“宫室类”、“器用类”、“珍宝类”、“鸟兽类”、“花木类”、“人事类”等，前面列汉字，下面附汉音译印度文，比如“天文类”：

| | | |
|---|---|---|
| 日神 | 苏利耶 | 梵文 sūrya（这是我加的） |
| 月神 | 苏摩 | soma |
| 日月 | 印度 | indu |
| 风神 | 婆瘐 | vāyu |

如此等等。这一部《译语》给我的印象是，不是我们现在的“翻译手册”。用这些词汇担任“通事”（翻译）是不够的。

本书专有一类，叫“西南夷”，里面包括昆仑山、崐崘山、交栏山等等，与印度有关的是：麻剌国（东南海）、碟里国、琐里国、大葛兰国、小葛兰国、柯枝国、古里国等。对古里国有一段专门论述，也是讲古里国的疆里、柯枝往古里路程、国统、制度、风俗、物产、贡物

等。没有《译语》。

值得注意的是在上述国名表的后面，在须文达刺国、曼陀郎国、苏吉丹国、麻呵斯离国的上来书眉上写上了几句话："以下诸国皆永乐宣德间中官使西洋有随去周老人所说。"这个"周老人"可能是随郑和等下西洋的人员之一。他把他的所见所闻，告诉了别人，别人随笔记了下来。这不是书本上来的材料。

# 七　大转折
## （明末清初）

在中国几千年的对外交通史上，明清之际是一个巨大的转折点。

什么叫“转折点”呢?

中国的对外交流，大别之可以分为东方和西方两个方面。东方的交通对象主要是日本和朝鲜。在一千多年中，我们同这两个国家交通不断。但是，从量上来看，并不占重要的地位。西方交通则不然。通过横亘中亚的丝绸之路直抵欧洲的东边。沿路国家不计其数。我觉得，同南亚和东南亚，有时候称之为南洋的国家的交通也可以归入这个范畴。因为，南亚一些地区，比如印度、巴基斯坦、孟加拉国等等，有时候也被列入“西域”的范围内，玄奘的《大唐西域记》是一个典型的例子。至于东南亚，在许多地方和许多典籍内，同南亚密切相连，难解难分。明代史籍中的“西洋”，范围更难确定。郑和下西洋，国家很多，都笼统地称之为西洋。至于张燮的《东西洋考》，有明确的界定，然而这个“东西洋”同“南洋”和郑和的“西洋”又怎么严格划分呢？总之，这是一个相当复杂混乱的问题。我现在一律归入对西方的交通中，只是一个不得已的权宜之计，如果想勉强分出一个“南洋”来，也未始不可。冯承钧就是这样做了：但是疆域界线仍然含混；有许多问题仍待解决。我不去尝试了。

总之，截止到明代，中国的对外交通重要是西方，不包括欧洲在内的西方，包括南亚和东南亚，也就是明代的西洋和南洋。

但是，到了明清之际，却来了一个大转变。原因是欧洲资本主义国家一个接一个地兴起了。为了获得资本主义的原始积累，他们竞向世界上的比较落后的地区强行侵入、抢劫、掠夺，想方设法，压迫、剥削、奴役当地的居民，把他们的土地化为殖民地或半殖民地，把他们的财富运往欧洲。于是世界历史进入资本主义时代，而亚、非、拉的人民也沦入奴隶境地。在这样的情况下，中国也不能幸免。

我们同欧洲的交通，也开始很早。据《后汉书》记载："（汉）桓帝延熹九年（166 年），大秦（罗马）王安敦遣使自日南徼外献象牙、犀角、瑇瑁，始乃一通焉。"但这只能说是个别的例子，同欧洲经常的交通是没有的。

殖民主义者打破了这种情况。在欧洲殖民主义国家中，着先鞭的是信天主教的葡萄牙，最早到印度的是他们，最早来中国的也是他们。下面的叙述主要是根据方豪的材料。[65]

明代文献中没有"葡萄牙"这个词儿。方豪引用的文献中都称之为"佛郎机"。"佛郎机"这个名见于许多明人的载籍，但究竟指的是什么地方，却有点胡涂。上引《玄览堂丛书》中（第 102 册）有一部书，叫《海国广记》，一开头讲的就是"佛郎机国"。在"疆里"这一节里说："佛郎机，或曰喃勃利国，在真腊国南，滨海与爪哇国对峙。西至三佛齐国，北至占城"。这简直有点像丈二和尚，令人摸不着头脑了。方豪引用的文献中，佛郎机都指的是葡萄牙。这个葡萄牙于明武宗正德五年（1510 年）侵占印度果阿；次年征服麻六甲。正德十六年（1521 年），末儿丁甫思多灭儿奉葡王命，由里斯本直航屯门，以与中国通好。以后侵扰中国福建沿海地带和浙江沿海地带。最后于嘉靖三十六年（1557 年），从浪白澳移于澳门，逐渐霸占了这一个地方。

欧洲人到亚洲一带，侵扰的不限于中国。欧洲人来侵扰者也

不限于葡萄牙,同是信仰天主教的西班牙也不甘落后。跟着来的是信新教的国家,英国、荷兰、法国、德国、意大利等国都参加到这个侵略队伍中。与我们交往最久、关系最密切的印度且沦为英国的殖民地。在这样的情况下,法显、玄奘、义净等等的万里投荒,寻求佛理,已经决无可能。盛唐时期,唐太宗同戒日王的佳话,也决不可能再有。明初郑和率庞大舰队,七下西洋的盛举,更是永远不可能再见于天下。我们中国同西方的交通对象一一更换。我们不得不丢开昔日的文化交流的伙伴,被迫眼睛看着欧洲,另寻新欢了。

简而言之,这就是我说的"大转折"。

# 八　涓涓细流

## （清代、近代、现代　下限是1949年新中国建立）

### （一）激流与涓涓细流　十七八世纪

明清之际开始的大转折，改变了中外文化交流的"流"的性质。中国同欧洲的交流，成了一股激流，而同有传统交流关系的亚洲国家的交流，则成为一股涓涓细流，没有中断，但不强烈，大有若断若续之概。中印文化交流就属于这个范畴。

西方的新兴的资本主义文化，以排山倒海之势，雷霆万钧之力，涌向中华大地（世界上其他地区也一样）。西方的天文、历算、数学、机械工程、物理学、军器、兵制、生物学、医学、地理学等等，都传入中国。[66]清代的康熙皇帝是一个很有头脑、能接受新事物的人。他自己亲身学习一些西方的自然科学，比如说几何学。在他的鼓励之下，西方文化很容易地得到了传播，甚至连西方的绘画都传了进来，比如郎世宁就以绘画供奉清廷。在这样的情况下，中印再想交流文化实在是戛戛乎难矣哉。外交来往，根本没有。贸易来往，完全断绝。除了在西藏等边疆地区，两国人民还进行一些买卖交易活动以外，别的活动根本听不到了。稍微晚一些时候，确实又有"货物"从印度运来中国；但这不是一般的"货物"，而是毒害人民的鸦片，干这一行"死亡的贸易"的人主要是英国殖民主义者，而不是印度人民。

但是中印两国人民来往并没有完全中断。信息也并没有彻底

阻绝。这种信息的沟通,不像从前那样是通过僧侣,通过商人,通过外交官,而是难免要走一点弯路,通过明清之际来华的天主教神甫们的著作。这些人到中国来目的是传教,传播他们上帝的"福音";但是,正如我在上面讲到印度佛教传入中国时的情况那样,和尚们必须懂一点方伎,天文、历算、医药之类,以便给中国统治者和人民以使他们震惊的印象,这样才有利于传教工作。明清之际的天主教徒又来表演了一次"历史重现"。他们也携带西方的方伎莅临中华。对于世界大势、地理形势,他们了解得比中国抱残守缺的士大夫要高明得多。于是他们就写了不少地理的书,比如利玛窦的《坤舆图说》、艾儒略的《职方外纪》、南怀仁和蒋友仁的《坤舆全图》等书。利氏书中有介绍"应第亚"(印度)的专章。艾氏的《职方外纪》介绍的世界地理远较利氏书为详,书中也有"印第亚"(印度)的介绍。还有专门介绍印度的书,比如玛吉士的《外国地理备考·印度国全志》。最后这一本书刊于道光二十五年(1845 年),本来不在我现在讨论的范围以内,只是顺便在这里提上一句。总之,通过上面这些西方传教士撰写的地理书,中国人民,首先是文人学士,得以了解一些印度的情况,也可以说是聊胜于无吧。

在这期间也间有中国人自己关于印度的地理的著作,比如陈伦炯的《海国闻见录》,刊于雍正八年(1730 年)。此书讲述了天下沿海形势,共分为八篇:《东洋气》、《东南洋记》、《南洋记》、《小西洋记》、《大西洋记》、《昆仑》、《南澳记》,前面冠之以《天下沿海形势录》。《小西洋记》里谈到印度:

> 小白头东邻民呀 国。民呀人黑,穿着皆白,类似白头。英机黎、荷兰、佛兰西聚此贸易。

"白头"大概指的是穆斯林,他们头戴小白帽。"民呀"指今孟加拉。

英国、荷兰和法国等国都到这里来做生意。紧接着这一段引文，讲到印度南部海岸，称之为“戈什塔(Coast)；讲到房低者里(Pondicherry 本地治里)；讲东岸的呢颜八达，是荷兰埔头；讲到苏喇(Surat 苏拉特)；讲到网买(Bombay 孟买)。整个印度几乎都讲到了。从这一部中我们可以知道，中国人对印度还是有一些了解的。

最有趣的是十八世纪中国著名诗人尤侗的《外国竹枝词》。其中有一些首是关于印度的。我举几个例子：

**古　里**

山城海市拥名王　　好马西来勒紫缰
璎珞步摇金跳脱　　美人不让汉宫妆

五等皈依乃纳儿　　葫芦弹唱间铜丝
西风万里艅人至　　上崖先看永乐碑

**柯　枝**

柯枝不见一枝荣　　止有胡椒万斛盈
却怪天公没分晓　　半年雨落半年晴

**大葛兰**

黑坟满野懒耘苗　　乞米乌爹食亦饶
才过高郎又巫里　　长年三老莫停桡

**榜葛剌**

宫殿车旗大国风　　金银柱杖导呼嵩
宾筵只饮蔷薇露　　三爵犹非卫武公

东方印度古瞭耶　　比屋堪封节义家
果有波罗番奄勒　　土人自爱树桑麻

以上只是几个例子,其余大多类是。尤侗自己并没有到过印度,只不过根据前人的载籍,加上自己的想象,绘形绘色,活灵活现,写成了这些竹枝词。但由此可见,乾隆时代的中国文人并没有完全忘掉印度。

## (二)暂时的复苏　十九世纪

这里的“复苏”,不同于明初的复苏。那时中印两国都是独立自主的主权国家,有完全的自由,可以互相往来。但是此时的复苏,其时代背景完全不一样了。中国逐渐变为半殖民地半封建的社会,而印度则完全沦为英国殖民主义者的附庸国,根本没有行动的自由了。

但这只是问题的一个方面。唯其因为两国的处境都不美妙,都处在水深火热之中;因此两国人民,特别是感觉灵敏的有识之士,自然而然地产生了相濡以沫的感情,大家同病相怜,渴望了解对方的一些情况,了解对方的一些苦难。总之是千方百计地想了解对方。于是才透过种种的尘霾,窥见了对方的一些真实情况。到了19世纪中叶,中印两国都爆发了民族革命性质的战争。在中国,咸丰元年(1851年)爆发了太平天国革命,矛头从表面上来看是对内的,但是对外反对殖民主义侵略的性质,也隐约可见。因为1840年的鸦片战争,唤起了广大人民的反侵略的意识。咸丰六年(1856年),英国殖民主义者又发动了第二次战争,中国人民奋起抵抗。太平天国起义与第一次鸦片战争,有直接的联系。这一场起义到了同治五年(1866年)才被镇压了下去。在印度,1857年爆

发了民族大起义。在这中印两国的危急存亡之秋,两国人民,尽管在很大程度上是无意识地,却真正互相支援。英国原来准备派往中国来屠杀中国人民的军队,被迫改派到印度去。从而减轻中国人民的负担。有的印度士兵被迫到中国来镇压中国人民,调转了枪口,投到太平天国一边,反对共同的敌人。19 世纪中叶,中印两国的政治形势就是如此。从那以后,专就中国方面来讲,闭关锁国的政策,再也不能继续下去。中国同欧洲国家的外交和贸易活动,活跃起来了。到了 19 世纪末叶,全世界、全中国的政治形势,风雷激荡,忧国忧民之士都痛感必须了解外国,否则就难以图存。

整个 19 世纪情况就是这样。我之所谓"复苏"就是在这个背景下产生的。其表现形式最突出之处,就在于陆续出现了大批的有关外国的书籍,这些书籍或多或少,或直接或间接,都与印度有点关联。19 世纪前半,这样的书还不太多,而在中叶以后,则大量出现,其原因就是我在上面讲的那一番道理。

### 1. 前半的情况

#### (1)谢清高《海录》

我现在先谈一谈 19 世纪前半的情况。在这期间,有关印度的著述不多,其中最著名的是嘉庆 25 年(1820 年)出版的《海录》,一般认为这一部书是由谢清高口述,杨炳南笔录[67]。本书王鎏《序》中有一段话:

> 方今烽烟告警,有志者抱漆室忧葵之念,存中流击楫之思,外洋舆地不可以弗考也。

讲本书产生的原因,也就是我在上面讲的那些话,是十分中肯的。

此书讲到印度的地方颇多，计有以下各地：

| | |
|---|---|
| 彻第缸 | 今孟加拉国吉大港 |
| 明呀喇 | 孟加拉 |
| 曼哒喇萨 | 马德拉斯 |
| 笨支里 | 本地治里 |
| 呢咕八当 | 讷加帕塔姆 |
| 打冷莽柯 | 科摩林角 |
| 亚英咖 | 亚廷加(Attingal) |
| 固贞 | 柯钦 |
| 隔沥骨底 | 卡利卡特 |
| 马英 | 马埃(Mahé) |
| 打拉者 | 特利切里(Tellicherry) |
| 吗喇他 | 马拉他 |
| 小西洋 | 果阿 |
| 孟婆罗 | 维贾尔拉(Vengurla) |
| 麻伦呢 | 马尔范(Malvan) |
| 盎叽哩 | 任吉拉(Jangira) |
| 孟买 | |
| 苏辣 | 苏拉特(Surat) |
| 淡项 | 在苏拉特北 |
| 唧肚 | 卡提阿瓦(Kathiawar) |

以上诸地，皆谢清高所亲历，因此，他的讲述真实、具体、可靠。同中国近代史有关的鸦片是英国殖民主义者从印度贩运到中国来的。在“明呀喇”一段里讲到孟加拉的鸦片：

鸦片有二种，一为公班，皮色黑，最上；一名叭第咕喇，皮色赤，稍次之，皆中华人所谓乌土也，出于明呀喇属邑，地名旦

> 拿。其出曼哒喇萨者亦有二种，一名金花红，为上；一名油红，次之。出吗喇他及盎叽哩者，名鸭屎红，皆中华人所谓红皮也。出孟买及唧肚者，则为白皮，近时入中华最多。

讲鸦片来源，如数家珍，可见谢清高是颇为留心这些问题的。

(2)陈继畬《瀛环志略》

值得在这里介绍一下的另一部分就是徐继畬的《瀛环志略》，道光戊申(1848年)出版。这书与《海录》完全不同，并非作者所亲身经历的。《序》里面说："道光癸卯(1843年)，因公驻厦门，晤米利坚人雅裨理，西国多闻之士也，能作闽语，携有地图册子，绘刻精细。"陈继畬就是从这美国人这里得到全世界的地理资料，写成此书。资料是第二手的，其价值也就相对减少。在本书卷三，"亚细亚　五印度"这一章里介绍了一些印度的地理情况，重点是讲英国在印度的统治，讲到"英人于沿海立藩部三：曰孟加拉，曰麻打拉萨，曰孟买，内地立藩部一，曰亚加拉。"又说："五印度中东南诸国大半为英所夷灭"。由此可见，尽管陈继畬是利用别人的资料，他对印度的看法仍自有重点，他重视英国吞并印度的情况和过程。

(3)魏源《海国图志》

在这期间，还有一部书很值得大书特书，这就是魏源的《海国图志》，一部极为庞大的书，非常值得重视的书。魏源是中国19世纪初叶一直到过了中叶中国知识分子中的佼佼者。在道光十年(1830年)他曾同林则徐、黄爵滋、龚自珍在北京结宣南诗社，足见他们是情投意合的。林则徐后来的勋业彪炳青史，是一个伟大的爱国者。爱国主义是他们几个人共同有的特点。由于爱国，不甘心任人宰割，他们悟到了非睁开眼睛看世界不行了。所以便留心

"洋务"(当时这个名词还不怎么流行)。林则徐一马当先,翻译介绍世界地理和历史。他曾纂成了一部《四洲志》,叙述世界各国的历史、疆域、政治等情况。魏源根据林则徐的资料,又广为搜罗,终于编纂成了《海国图志》。编纂工作着手在鸦片战争之前,后来又加以扩充,到了1852年,扩充为一百卷。编纂过程跨越了第一次鸦片战争中国近代史的开始时期。

在本书中,与印度有关的卷是:

| | |
|---|---|
| 卷十九 | 西南洋　五印度国(英国征服印度) |
| 卷二十 | 又对印度做了详细的叙述 |
| 卷二十一 | 叙述英俄争夺印度 |
| | 中印度各国 |
| | 东印度各国 |
| 卷二十二 | 北印度各国 |
| | 南印度各国 |
| 卷二十九 | 五印度沿革总考 |
| 卷三十 | 中印度沿革 |
| | 东印度沿革 |
| | 南印度沿革 |
| | 北印度沿革 |

综观全书,魏源对印度的情况,决非为叙述而叙述,决非仅仅是客观叙述,而是有十分明确的目的性。约而言之,可以用他自己在《后序》中所说的几句话来概括:

> 为以夷攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作。

这样三句话真是有极大的概括性,真可以掷地作金石声。这三句

话又可以归纳为两层意思：一层是以夷制夷，意思就是利用一个“夷”来制住另一个“夷”，这个夷正危及自己国家的生存，具体来讲，就是英国；一层是学夷之长技以制夷，意思就是学习夷的科学技术，船坚炮利之类，来对付最危害自己国家生存的夷，指的也就是英国。因为在19世纪中叶前后，侵略中国最厉害的殖民主义国家是英国，发动鸦片战争的就是他们。魏源、林则徐、龚自珍、黄爵滋等一批爱国者，看到了印度覆亡的前车之鉴，认为非发愤图强则不能救中国；发愤图强，则必须眼睛向外看，洞察世界大势。于是他们之中有的侧重于发动禁烟运动（林、黄），有的侧重掀起维新思潮（魏、龚）。二者殊途同归，目标只有一个，就是救国救民。

魏源叙述印度情况，指导思想就是“以夷制夷”。他在《海国图志》卷十九的序里说得很明白，他的想法主要是对付英国。如果想联络俄罗斯以制英，其枢纽在中印度和北印度；如果想利用廓尔喀，必须知道东印度的形势；如果想联络法国、美国（弥利坚）、葡萄牙、荷兰、吕宋，购买船炮，必须知道南印度的形势。这样一来，五印度情况，我们都必须了解。卷二十一，魏源说：“近日鄂（俄）罗斯屡与英夷争鞑靼里之地，其地横亘南洋。鄂罗斯得之，则可以图并印度，故与英夷连年血战。若能许鄂罗斯海舶赴粤贸易，连络弥利坚（美）、佛兰西（法）等国，皆英夷仇敌，则英夷之兵舶不敢舍其境而远犯中国。”卷二十一，魏源又说：“印度地产鸦片烟，英吉利关税，岁入千万计，其兵船入犯中国者，十九皆孟加腊人。诚能听廓夷出兵之请，奖其忠顺，扰彼腴疆，捣其空虚，牵其内顾，使西夷失富强之业，成狼狈之势，亦海内奇烈也。”卷二十九，魏源又慨乎言之：“六合以外，存而不论；八荒以外，论而不议；九州以外，议而不办；西南诸国近在九州以外，尚非八荒之外也。且海防切肤之灾也，乌得不论，而乌得不议！”魏源的言论，大都类是。在当年信息闭塞的情况下，魏源对世界大势了解得如此清楚、准确，不能不令

人吃惊。

综观上面引用的魏源的意见,可以看出,他编著的《海国图志》,决非枯燥的学术研究,而是一部充满了爱国激情的作品。他一方面同情印度人民,另一方面又有唇亡齿寒之悲。此时的英国殖民主义者正如日中天,气焰万丈。对中国的最大的威胁也来自这个国家。所以魏源的斗争矛头一直是指向英国的;他的同情心一直是在印度人民身上的。

魏源倾半生精力完成的这一部巨著,在中国当然起了很大的作用。它在一定程度上唤起了一部分群众的觉悟。但是同它对海外的影响比起来,还有点相形见拙。据说,开始于 1868 年的日本明治维新,其主要动力就来自《海国图志》。这一部巨著开阔了日本朝廷、大臣和一部分先进知识分子的眼界,从中认清了世界大势和时代潮流,从而奋发图强,戮力革新,终于腾飞起来,成为东亚和世界的一个科技大国,直至今日,其势未衰。反观我国当时的朝廷,颟顸昏聩,贪污狼藉,对外取媚,对内镇压,有识之士扼腕叹息,无能为力,只有瞪着眼看着自己的祖国一天天烂下去,直至辛亥革命,才略有转机。

### 2. 后半的情况

魏源的《海国图志》实际上跨越了前半和后半的时间分界线。

不一定都是受了魏源的影响,也可能是时代潮流所致:中国同外国的交往频繁起来了。贸易活动加强了,信息的交流量大大地扩大了;反正从 19 世纪 60 年代起,中国有关世界(其中当然也包括印度)的书籍一下子多了起来。我先在下面列一个表,仅仅包含比较重要的著作,然后再从中选出几种加以说明:

| | |
|---|---|
| 1866 年 | 斌椿《乘查笔记》 |
| 1871 年 | 王芝《渔瀛胪志》 |

1877年　丁韪良《中西闻见录选编》
1878年　黄楙材《印度札记》
1881年　张德彝《四述奇》
1883年　王韬《弢园文录外编》
1886年(?)　曾纪泽《使西日记》[68]
　邹代钧《西征纪程》
1890—91年　薛福成《出使英法义比四国日记》《续刻》
1892年　郑观应《盛世危言》
1893年　薛福成《庸庵海外文编》
1894年　《中外舆地图说集成》
1895年　李提摩太《泰西新史揽要》
1896年　王之春《使俄日记》
1897年　麦丁高得力《海国大政记》
1898年　沈林一《五洲属国纪略》
　龚柴《五洲国考》
　张煜南《海国公余辑录》
1901年　吴宗濂《随轺日记》
1902年　萧应椿《五洲述略》
　载振《英轺日记》
　辻武雄《五大洲志》
1903年　《万国历史汇编》
1906年　《万国史略》
　瞿方梅《非园中外地舆歌》
　《地理志略》
1907年　《印度志》
　《印度新志》

1910 年　　王先谦《五洲地理志略》

从上面这一个简略的表中可以看出,在五六十年的时间内,竟然出现了这样多这一类的书,同以前比较起来,真不可以道里计了。这些书绝大部分是中国人自己写的,其中不少人是中国最早的驻外使节或他们的随员。他们不一定都到过印度,但是留心印度问题;这样,他们的书中就间或有关于印度的记载。另外少数几本书,著者是外国人,书是翻译的,或者是用中文写成的。既然在中国流行,也就产生了影响。不管是哪一种情况,都反映了当时的中国开明士绅渴求了解、认识世界的愿望。他们对印度的处境大都表现了极大的同情,这一点非常重要。

我现在从上列表中选出几本来,略加介绍,以概其余。我按时间顺序来介绍。

### (1)王芝《渔瀛胪志》

王芝于清同治十年(1871 年)游历欧洲,留英国十余日,他大发感慨,认为英国地势极好,何必"劳劳于数万里之外,使四海五洲同侧目,为天下之怨府!""亚细亚诸洲之受其侵据胁劫者,将转号咷为笑,必乘诸国环攻之际,自复其初,或从诸国而助之攻,复仇者正不仅一法郎西也。噬脐之悔,将奚及哉! 傎乎哉! 英吉利之霸!"这意见颇为有趣,证明王芝不了解殖民主义者的侵略本质。

### (2)王韬《弢园文录外编》

王韬讲到俄人久有窥伺印度之心,俾斯麦挑拨英俄关系。他还讲到英国人把鸦片运到中国,中国要想禁烟,不能只寄希望于英国,而要自己想办法。他还讲到中国出口以绿茶为大宗,而英国人所嗜者则为印度红茶。这些都说明,王韬是颇为留心贸易活动的。

### (3)黄楙材《印度札记》

黄楙村游历过印度,对印度有直接具体比较确实的了解。他注意到英国在印度的军事建制,他说:“额设英军三万,土军十八万二千有奇。或轮调驻防,或派充工役。其人半系释教,半系回教,分门别户,彼此如仇,互相牵制,免其同心谋叛。”他对印度社会的观察是正确的;但还似乎有点隔膜。他所谓“释教”,实际上是印度教,释(佛)教早已不存在了。

### (4)邹代钧《西征纪程》

书中讲到印度历史、中印关系,以及英国侵占印度的过程,相当详细具体。讲到印度种鸦片,“禁民间私种,种者皆受地于官”,种鸦片之利,土民是得不到的。

### (5)薛福成《出使英法义比四国日记》《续刻》《庸庵海外文编》

薛福成是清季著名的古文家和外交家,识多见广,对国际形势是了解的。他于光绪十六年(1890 年)正月十二日由上海启程乘船赴欧。二十八日日记,说到赤道附近,有暑无寒,人民多颓散昏懦,无由自振,“即如五印度,地方万里,物产丰饶,在昔未闻有强盛之国。元明以后,蒙古翦之。近者英人并之。至瞿昙氏之所生长,窃意当在中北两印度,离赤道稍远之地。”在《续刻》里,他对印度有颇多的记载。比如光绪十七年(1891 年)三月十一日记:“鸦片烟之类有三:一曰公班,出明雅喇(孟加拉);一曰孟皮,出孟买;一曰红皮,出曼达喇萨(马德拉斯),均由英属印度制成为土,运入中国,以每年十万箱计算,约合价银六千万两。”二十七日日记:“英属印度户口现有二万二千〇四十九万人,合印度附庸兵土邦计之则共

有二万八千五百万人,较十年前约多两千五百万。”四月初四日日记:“余前檄派直隶先用知府姚文栋乘游历印度之便,建议在甲谷他(加尔各答)设领事。”八月二十五日日记:“印度烟土,近来所出日稀,价亦日廉。十月二十七日日记:绿茶为中国出产之大宗。近则外洋各国,效中国之长,夺中国之利,茶则印度、锡兰、日本种植皆多,烘焙亦日讲究,色香味俱佳。十二月辛卯朔日记:印民纳税贡金于土王,较之直隶于英者更形踊跃。光绪十八年(1892 年)五月初八日日记:英国禁烟会绅云:目下拟请国家饬印度减种罂粟,无论中国之能自禁与否,而在印度总不宜种烟以售于中国。十二日日记:比嘉庆年间,华盛顿起兵美洲,立为合众国,而英尽失其膏腴之地;然英人惩前毖后,待属地之政,务以宽大,不敢苛求。闰六月十七日日记:去年印度编查户口,共有二万八千八百十五万九千六百余口。十月初六日日记:佛经言:造字者兄弟三人,首曰梵,其字左行;中曰佉卢,其字右行;东曰仓颉,其字下行。十七日日记:伦敦禁烟会的人士往见印度部尚书,请他设法禁烟。这位尚书说:“近观中国意见,极喜抽鸦片,烟税及厘,岁入约英金二百万镑。”可见大清政府有的人并不真想禁烟。光绪元年(1875 年)正月初六日日记:印度来货值银一千四百八十五万余两,往印度之货值银二十四万余两。这种入超真是惊人!“来货”中肯定包括鸦片烟。光绪 十九年(1893 年)九月十九日日记:嘉庆十年(1805 年),尽驱法荷驻印之兵,自是五印度之地归其囊括者十七八。在《庸庵海外文编》中,薛福成也有一些关于印度的议论,比如 1893 年《强邻环伺谨陈愚计疏》中说:“英人初借公司之力,蚕食五印度,未几而沃壤数万里,尽为所并,遂与我之西藏为比邻。”

不多引了。由以上极其简略的摘录中,也可以看到,薛福成是一个非常有心计有见识的人。他的日记内容十分丰富,他的观察巨细不遗。他多次提到鸦片对中国的毒害。英国也有人反对这样

做,中国竟也有人赞成。他注意印度人口的增长情况。对一个国家来说,这都是至关紧要的问题。他注意到,中国出口绿茶,遇到了印度、锡兰和日本的竞争。这个问题就是到了今天,在薛福成以后已经百余年了,不是仍然是一个非常现实的问题吗?薛福成还注意到佛经上关于人类创造文字的问题、美国独立问题、英国驱逐荷兰和法国的问题、中国想在加尔各答设领馆的问题,等等,等等。足征他的注意力之广,观察之深。

### (6)郑观应《盛世危言》

从彭玉麟的序中可以看出郑观应的为人:"庚申之变,目击时艰,遂弃举业,学西人语言文字,隐于商,时与西人游,足迹半天下。"郑观应在本书中讲到许多与英国和印度有关的问题。卷三"商务"三说:"英之君臣,又以商务开疆拓土,辟美洲,占印度,据缅甸,皆商人为之先导。"在"商战"上中,他也讲到印度、锡兰、日本在茶叶出口方面与中国竞争。"商战"下中他讲到英占印度。"从此英国之于印度,设官颁政,不啻附庸,习久相安,视为外府,力强则胜,天下事尚可以正理评耶?"流露出对印度人民的同情。在卷七"纺织"中郑观应说:"进口之货,除烟土外,以纱布为大宗。向时每岁进口值银一二千万。光绪十八年(1892年),增至五千二百七十三万七千四百余两,内印度英国棉纱值银二千二百三十余万两。"足征印度棉纱也已倾销中国。在卷十"边防"六,郑观应说:"英之国势,今日颇趋重印度,欲强印度,即借此阴窥滇藏。""恐将来印度与中国同时有事,英势难分兵保卫。"卷十二"禁烟"上中,郑观应说:"吴瀚涛大令曾偕马观察奉檄赴印度与英督商办此事,再三辩论,始允将印度所出之鸦片,尽我华商公司承办,逐年递减,以五十载为期,即行截止。惜总署批驳,谓招商承办,明设公司,殊与国体有碍。"郑观应建议,中国要学习印度种烟制浆之书,物美价廉,就

可以抵制洋药了。这个主意，殊不高明，足见郑的认识是有局限性的。

### (7)龚柴《五洲图考》

汪康年为本书写的《序》中说："中国膏腴甲土地，又四千年文明之古国也。……其能鉴倾复之祸，而图自存之道，虽与欧人争强无难焉。若犹是沓沓也。则必谓亚洲无非墨之祸，黄人非红黑之伦，则非愚所敢信也。"爱国之情，溢于言表。龚柴在"印度"一章里写道：言印度于今日，不胜沧海桑田夺主喧宾之慨矣。"对印度人民的同情也洋溢于楮墨之间。

### (8)载振《英轺日记》

卷二，载振说："孟氏有言，小役大，弱役强，天也。吾以为虽天道而实视乎人心。何者？人与人之相处，国与国之相际，力焉而已。力相角于外，而智以为之干。智者所以济力之穷，要以申吾力而自强也。今印度之人，无贵贱，无穷达，咸闭聪塞明，而莫自觉，是智困也。因循惰偷，凡事束缚而永弗能自拔，是力困也。智力俱困，而犹熙熙然相安于无事，是心死也。如印度者，可以鉴矣。"

介绍就到此为止。值得介绍的人和书，还有不少，为篇幅所限，只有暂时割爱了。

从上面极其简略的介绍中，可以看到。19 世纪后半至 20 世纪前 10 年的中国的知识分子，对世界形势，尤其是对印度处境，是非常关怀的。他们同闭关锁国时期的知识分子，完全不同。他们是真正睁开眼睛看世界的一代新人。他们爱自己的祖国。憎恨英人的"死亡的贸易"(泰戈尔语)，同情印度人民。在他们的记载中，还可以找到一些有关中印外交关系的事情，比如在加尔各答设领事馆等等。可惜的是，这种外交活动，不像从前那样，是在中印

两国政府之间直接进行的，而要通过一个第三者，英国殖民主义者。龚柴有喧宾夺主之叹，不亦宜乎？我认为，这种在危难之际发自内心的同情之感，是异常珍贵的。它的背后有中印两国人民几千年的传统友谊在。

## （三）二十世纪前半中印友谊的表现

在这半个世纪内，中印双方都经历了天翻地覆的变化。在中国，孙中山领导的辛亥革命（1911 年）迫使清帝逊位，结束了 2000 余年的帝王统治。接着来的是洪宪帝制的闹剧、军阀混战、国民党统治、抗日战争，一直到抗战胜利和中华人民共和国的建立，中国历史掀开了崭新的一章。在印度，民族解放运动风起云涌。甘地领导着印度人民同英帝国主义激烈搏斗，终于导致了 1947 年印度的独立。印度历史也出现了崭新的一章。

在这期间，我们两国有一些往来，但仍然是通过英印政府。直到本时期之末，两国才正式互派大使。这是两个独立自主的国家真正独立的外交活动。这是在两国 2000 多年的交通史上曾经有过的现象；然而在西方殖民主义侵入亚洲之后，却久违久违了。叙述这些情况，是十分重要的，可惜从时限上来看，已经超出了本书的范围，只好先存而不论了。

我现在想从中印双方选出几个在这期间在政治上或文化上有重大影响的代表性的人物，简略地介绍一下他们对中印关系的看法。我想，我们从中可以获得十分重要的信息。

### 1. 孙中山

孙中山是旧民主主义革命家，他关心的首先是中国的独立与解放。但是，他也关心亚洲其他被剥削被压迫的民族。在他的《民

族主义·第一讲》中，他多次提到印度，比如"又像英国造成今日的印度，经过的情形，也是同香港一样。""像英国这样大的领土，没有一处不是用霸道造成的。""其他信仰佛教极深的民族像印度，国家虽然亡到英国，种族还是永远不能消灭。"等等。此外，他对菲律宾的抗美战争、南非布尔人的抗英战争、少年土耳其的革命，无不关心。菲律宾革命志士彭西(Mariano Ponce)说："对孙逸仙来说，远东各国的问题是可以放在一起来研究的。这些问题有着许多共同的特点。因此，孙是朝鲜、中国、日本、印度、暹罗和菲律宾的青年学生的热心赞助者之一。"(见詹森(Marius B. Janson)《日本人与孙逸仙》The Japanese and Sun Yat - sen 1954 年，美国哈佛大学出版部版，页 70，转引自丁则良《孙中山与亚洲民族解放斗争》，东北人民大学《人文科学学报》，1957 年第一期)。可见孙中山在亚洲人民心目中的地位。

### 2. 章炳麟(苏曼殊附)

章炳麟是朴学大师，又是旧民主主义革命家。他关心中国和世界政治。又因为他对佛教哲学和印度教哲学都有湛深的研究，他特别关心印度，是完全可以理解的。在他的《文录·别录》中有几篇文章是关于印度的，比如《记印度西婆耆王纪念会事》、《送印度钵罗罕保什二君序》、《记印度事》、《印度先民知地球绕日及人身有精虫二事》、《大乘佛教缘起考》、《大乘起信论辩》、《频伽精舍刻大藏经序》、《梵文典序》等等。在其他论文中提到印度的地方也非常多。只要提到印度，章炳麟总是充满了同情之心。他在日本结识了印度抗英志士钵逻罕和保什二人。在送他们二人的《序》中，章炳麟说："迄宋世，佛教转微，人心亦日苟偷，为外族并兼，勿能脱，如印度所以顾复我诸夏者，其德岂有量耶！臭味相同，虽异族有兄弟之好。迩来二国皆失其序。余辈虽苦心，不能成就一二。视我

亲昵之国沦陷失守，而蚩力不足以相扶持，其何以报旧德！"印度友人钵逻罕对章炳麟讲了一个比喻：

> 吾闻千年以往，有印度日本二沙门同时至支那。支那沙门延之入，与语甚欢。因曰："吾三国其犹摺扇耶？印度其纸，支那其竹格，日本其系柄之环绳也。异日二国中兴，与日本相约结处于亚洲，当如此摺扇矣。悲夫！今纸与竹格皆糜烂，独环绳在耳，其能复摺扇之旧形欤？不可知也。"

章炳麟好像是非常欣赏这个比喻，在另一篇文章里他又提到它。章炳麟还鼓吹中印联合。他写道：

> 居今日而欲维持汉土，亦不得不藉印度为西方屏蔽，以遏西人南下之道。支那印度既独立相与为神圣同盟，而后亚洲殆少事矣。联合之道，宜以两国文化相互灌输。昔内典既由中国译成。唐时复译《老子》为梵文，以达印度。然历史事迹地域广轮，邈焉弗能通晓。今则当以此为先路。至于语言字文互有障碍，亦宜略有讲习。梵土珊斯克利多(Sanskrit)文，以德意志人学之，十五年而后明瞭。高才捷足之士尚以十年课功。此虽艰阻，然凡习欧洲文字最后至罗甸希腊而止，其岁月亦相等。近世印度通行文字，稍异古昔，以贤豆文为雅言，则习之犹易于古语也。

章炳麟这些想法，理想主义色彩极浓。但是，他的用心是可取的。章炳麟这些文章大概都写在1907年左右，这时他正在日本。一方面聚徒讲学，一方面从事排满活动。他毕生注意研究印度哲学思想，毕生同情印度人民。言论很多，我不一一介绍。

最后，我想介绍一下他的《初步梵文典序》，这是给苏曼殊写的。我在这里先谈一谈苏曼殊。苏曼殊可以说是一个“畸人”。他父亲是中国人，母亲是日本人，他之所谓“身世有难言之痛”，指的大概就是这种情况。他在日本认识了章炳麟，可以说是章的小友。后来看破红尘，出家当了和尚。能诗，善画，写过小说《断鸿零雁记》。他留心印度文学，古今同收。在他的《燕子龛随笔》中，他讲到迦梨达舍（迦梨陀娑）的名著《沙君达罗》（《沙恭达罗》）；他讲到印度两大史诗《摩诃婆罗多》与《罗摩衍那》，誉之为“闳丽渊雅”。他给诗人刘三写信说：“今寄去佗露哆诗一截，望兄更为点铁。佗露哆，梵土近代才女也。其诗名已遍播欧美。去岁，年甫十九，怨此瑶华，忽焉影悴。乃译是篇，寄其妹氏。”可见苏曼殊对印度文学的注意面是很广的，古代文学和现代文学，他统统注意研究，而且自己翻译。

苏曼殊撰写了一部《初步梵文典》，也许是唐代义净以后第一部关于梵文语法的著作。章炳麟给他这一部书写了一篇序。序里说：

> 广州曼殊比丘既忧之，闻英文马格斯牟逻（Max Müller）、围林斯（Williams）辈皆有梵语释文，虽简略不能大乘义，然于名相切不凿，乃删次其书，为《初步梵文典》四卷。余以为可览观也。……往者震旦所释多局于文身、名身，而句身无专书。欲知梵语，必将寻文法。曼殊比丘既发露头角幸彀充之，得令成就矣。

曼殊这一部《初步梵文典》从来没有见到过，很可能是根本没有出版。

总之，章炳麟和苏曼殊是力图了解印度文化的中国知识分子

的杰出代表。

3. **康有为**

同并世学人一样,康有为也是了解印度哲学宗教思想并受其影响的人。在《康南海文集》中,有很多地方提到印度,比如在《中华救国论》中,康有为说:

> 且何不考印度何为而灭乎?印度以蒙古人之帝之也,乃愤革蒙古之命而自立也,分为二百余国。英之印度公司书记克壮飞,乃得以九百人夜囚加拉吉打(加尔各答)国王,以取而代之。……今虽有二百余王,不过若关内侯,尚不若吾蒙古诸王之自由也。此则印人革命后分立之果也。假使印度不分立,则以波斯之国小民寡不及印度之半,至今犹存,以印之大而亡已百年,是亦可鉴也。

类似的意思,康有为还说过几次。他的中心思想是,同情印度,悲叹中国。他在《忧问》中写道:

> 则吾五千年文明之中国,四万万之同胞,为印度、为波兰,耗矣哀哉!

这是画龙点睛之笔。

在康有为的名著《大同书》里面,他幻想有一个"大同之世",是人类社会发展的最高层次。在这一部"秘不以示人"的书里,他乱七八糟地从现存的许多宗教里吸取了一些观点。佛教的慈悲平等之说,显然也对他产生了极大的影响。他在很多地方谈到印度的情况,谈到印度古代的"摩弩之法",谈到印度历史上的战祸,谈到

中国、印度同日本的合作问题。在这一点上，康有为和章炳麟有完全相同之处。这在清末的中国在日本的留学生中大概是比较流行的看法。

### 4. 梁启超

梁启超是康有为的大弟子，世称“康梁”。他从年轻时候起，就精研佛典，毕生对印度文化保持着浓厚的兴趣，写过许多关于佛典和中印文化交流的文章。在他的《全集》中，有关印度的文章占有相当大的比重。除了在很多论文中提到印度、印度文化和印度佛教以外，专门讨论印度文化和宗教问题的论文，数目也很多，比如《论佛教与群治之关系》（光绪二十八年，1902 年）、《印度与中国文化之亲属的关系》、《泰戈尔的中国名——竺震旦》、《中国佛法兴衰沿革说略》、《佛教之初输入》、《印度佛教概论》、《佛陀时代及原始佛教教理纲要》、《佛教与西域》、《中国印度之交通（千五百年前之中国留学生）》、《佛教教理在中国之发展》、《翻译文学与佛典》、《佛典之翻译》、《谈 < 异部宗轮论述记 > 》、《说四阿含经》、《说六足发智》、《说 < 大毗婆沙 > 》等等。从这些论文中可以看出梁启超对印度佛教研究时间之久和方面之广。

统观梁启超一生有关印度的著述，有三点是比较突出的：第一，他对印度人民抱有极深厚的同情。他在《论不变之害》一文中说：“印度，大地最古之国也。守旧不变，夷为英藩矣。”在《论学会》一文中，他说：“今夫五印度数万里之大，五十年间，晏然归于英国！”在《灭国新法论》一文中，他说：“印度之灭亡，可谓千古亡国之奇闻也。自古闻有以国灭人国者，未闻有以无国灭人国者。”第二，梁启超给印度文化极高的评价。他在《研究文化史的几个重要问题》一文中说：“距今二千五百年前，我们人类里头产出一位最伟大的人物，名曰佛陀。”在《治学的两条大路》一文中，他说：“真可以说

佛教是全世界文化的最高产品。”在《东南大学课毕告别辞》里，他说：“救济精神饥荒的方法，我认为，东方的——中国与印度——比较最好。东方的学问，以精神为出发点；西方的学问，以物质为出发点。”第三，梁启超承认印度文化影响了中国。他把印度称为“最亲爱的兄弟之邦”。他说，印度是极伟大的民族，走在我们前头，它的确是我们的老哥哥，我们是它的小弟弟。近世所谓文化民族到这里来，是看上了我们的土地，看上了我们的钱，拿着染满鲜血的炮弹来做见面礼，拿机器产品来吸我们的膏血。但是，印度却教给我们1，知道有绝对的自由；2，知道有绝对的爱。他们送给我们的礼物包括十二件：1，音乐；2，建筑；3，绘画；4，雕刻；5，戏曲；6，诗歌和小说；7，天文历算；8，医学；9，字母；10，著述体裁；11，教育方法；12，团体组织。梁启超同时强调，中国人消化了这些东西，发挥了自己的特性。

梁启超论印度文化和中印文化关系的文章，数量极大，内容极复杂。上面只是一个极简略的介绍。

### 5. 鲁迅

中国近代伟大作家鲁迅很重视印度文学。在他早年的《摩罗诗力说》里面，他曾盛赞印度古典文学：“天竺古有《韦陀》四种，瑰丽幽敻，称世界大文；其《摩诃婆罗多》暨《罗摩衍那》二赋，亦至美妙。”后来，他在写《中国小说史略》时，在一些地方强调了印度文学对中国文学的影响。在《<痴华鬘>题记》里他写道：

> 尝闻天竺寓言之富，如大林深泉，他国艺文，往往蒙其影响，即翻为华言之佛经中，亦随在可见。

此外，鲁迅的文章自成一格。在措词遣句方面，他的文章显然

受到佛经汉译文的影响。

在下面，我从近世印度的伟人中选出两位来，谈一谈他们对中国，对中国文化的态度，一个是甘地，一个是泰戈尔。

6. **甘地**

甘地是印度人民民族独立运动的伟大领袖。他艰苦卓绝，领导印度人民抵抗英帝谋求独立，终于身殉，印度人民也终于获得独立。他也经常关心中国人民的命运。当日本侵略者的气焰还没有衰竭的时候，在 1942 年 8 月 7 日，他在孟买对中国记者说："愿中国得知：吾人此次系为解放印度，亦即为保卫中国而奋斗；印度必获解放，始能予中国、苏联，甚至英美以有效协助。"这充分表达了甘地对反法西斯斗争胜利的信心，表达了他对中国人民的深情厚谊。我们中国人民将永远不会忘记。

7. **泰戈尔**

泰戈尔是印度伟大的诗人，伟大的爱国者。在他一生 80 年中，他始终如一地热爱自己的祖国，同时又关心中国人民的处境。1881 年，他才 20 岁的时候，就写过一篇文章：《死亡的贸易》，抨击英国殖民主义者毒害中国人民的鸦片贸易。他写道："这种贸易和积累财富的方法，只有用客气的口气才能叫做贸易。它简直就是强盗行为。"从那时起，一直到 1941 年他去世时止，他毕生是中国人民的知心朋友。1924 年，他亲自访问了中国，走过很多地方，结识了很多中国朋友，而且取了一个中国名字，叫"竺震旦"。30 年代，他在他所创办的国际大学中创立了中国学院，邀请中国著名的学者和画家去访问，徐悲鸿就是其中之一。日本军国主义分子侵华时，在出发前，竟然到佛寺里去祈祷，泰戈尔拍案而起，义愤填

膺,写了那一首著名的诗:

> 他们要以凯旋的号角来标点
> 　每一千人被杀害的人数,
> 来引起魔鬼的笑乐,当他看到
> 　妇孺的血肉淋漓的肢体。

在他临终前的病床上,他仍然殷切关心中国的抗战。

最难能可贵的是,泰戈尔对印度和中国这样的东方国家寄以极大的希望。1924年他访问中国时曾说过:“新时代已经来到了,就站在我们面前,等着我们去欢迎。我们不能够再让她久候了。让我们,中国和印度,联合起来吧;让欢迎伟大时代的歌声从中国和印度响起来吧!让我们两个国家把欢迎的灯点起来,迎上前去吧!如果由于逆风说不定谁的灯会被吹灭,那就让我们互相帮助吧;说不定谁会晕倒,那就让另外一个把他唤醒吧!”就在这一次的访问中,他还说过:“我相信,你们有一个伟大的未来;我相信,当你们国家站起来,把自己的精神表达出来的时候,亚洲也将有一个伟大的未来,——我们都将分享这个未来带给我们的快乐。”类似这样的话,泰戈尔还说了很多。常言道:诗人都是预言家。泰戈尔对东方的期望,特别是对中国的期望,证之以以后几十年沧海桑田天翻地覆的变化,特别是1949年中华人民共和国的成立,你能不说,诗人这些预言完全实现了吗?

我从中印两方选了七个有代表性的大人物,把他们对中印关系、中印文化交流的意见简略地介绍如上。从表面上看起来,这只是七个人的意见;但是,如果深入思考,我们难道不是从中听出了中印两国广大人民的心声吗?我觉得,最后的一位,印度的泰戈

尔,特别值得重视。“昔日戏言身后事,今朝都到眼前来。”泰戈尔的预言,不能不引起我们严肃的沉思。两千余年的中印文化交流的历史,不能不引起我们严肃的沉思。

# 九　结束语

中印两个世界上最大的国家的文化交流史写完了，限于篇幅，我只能介绍到这个程度。

为什么要讲中印文化交流史呢？我有以下几个想法：第一，中印文化交流史告诉我们，我们两个国家在过去的两千余年中，互相交流文化，互相学习，从而发展和充实了彼此的文化，一直到今天，我们尚蒙其利。这种交流，只有好处，没有坏处。其次，中印文化交流史告诉我们，人类文化是人类共同创造的，决不是哪一个民族或国家包办下来的。尽管地球上民族不同，国家各异，但是都对人类文化做出过贡献，即使贡献有大小，其为贡献则一也。承认这一个事实，有极大的好处，它能加强人民之间的了解与友谊。最后，中印文化交流史告诉我们，中印两国文化同属东方文化。据我的看法，东方与西方文化是三十年河东，三十年河西的关系。目前，西方文化已呈强弩之末之势，从下一世纪起，东方文化就将在继承批判西方文化的基础上，成为世界的主导文化，人类文化的发展将更上一层楼。

人类社会永不会停止，这一瞬间是现在，下一瞬间就成为历史；因此历史永无止期，中印文化交流也永无止期。人类终将走向大同之域。中印两国并肩前进，是不可逆转的方向。现在我写了中印两千多年的文化交流史，将来还有比二千年更长的交流的历史在等待着我们和我们的子孙们。我们必须不辜负这种历史的期待。

1991年11月16日写完

# 注　释

〔1〕以下四个星名《翻译名义大集》(日本京都帝国大学文科大学丛书第三166)稍有不同,依次为 śravaṇā,abhijit,śatabhiṣā,dhaniṣṭhā

〔2〕Journal des Savants 1840。

〔3〕Die Vedischen Nachrichten von den Naxatra 1860。

〔4〕Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesonders der Mondstationen ZDMG 45,1891。

〔5〕Das Alter der babylonischen Astronomie。

〔6〕新城新藏,《东洋天文史研究》,沈璿译,中华学艺社,1933 年,页 276ff;《中国上古天文》,沈璿译,中华学术社,1936 年,页 20ff。

〔7〕《闻一多全集》2,1982 年,三联书店,《古典新义·天问释天》页 328—333。

〔8〕中国古书中还有一些蛛丝马迹,颇能透露一点印度影响中国的迹象,比如屈原《天问》中的一些神话,《离骚》中"摄提贞于孟陬兮,唯庚寅吾以降"里面的"摄提"这个词儿,《吕氏春秋》中刻舟求剑的故事,《庄子》中的大鹏鸟,一些书中的"狐假虎威"等等,等等,都有点外来的具体地说印度来的意味。但此事实无佐论,渺茫难稽,我在正文中就不谈了。

〔9〕参阅拙作《中国蚕丝输入印度问题的初步研究》见《中印文化关系史论文集》1982 年,三联书店,页 51—96。

〔10〕参阅拙作《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》和另外两篇补充,见《中印文文关系史论文集》。此外还可以参阅贾忠匀《造纸术的发明问题》,贵州大学《学报》1985 年。至于反驳印度首先发明造纸术的说法的文章,请参阅张毅梁自华《驳印度学者 P.K 考赛维所谓的"印度早在公元 前 327 年即发明造纸术"说》,见《中国造纸》1987 年第四期,以及同期钟奎的文章。

〔11〕见拙著《中印文化关系史论文集》,页 334—347。

〔12〕见《历史研究》1990年第二期。

〔13〕参阅汤用彤上引书，上，页83—86。

〔14〕参阅同上书，上，页152。

〔15〕拙著《中印文化关系史论文集》，页180—185。

〔16〕见冉著《中国禅学研究论集》，台北，东初出版社，1980年，页2。

〔17〕见所著《隋唐佛教史稿》，1982年，中华书局，页1“绪言”。

〔18〕印度大乘佛教的般若性空，同中国老庄的“无”，由于传统文化背景不同，思维方式各异，二者根本不是一码事。这个问题不在这里讨论。

〔19〕《汉魏两晋南北朝佛教史》，页611。汤先生在这里的叙述似有错字。

〔20〕上引书，页657。

〔21〕魏明帝熙平元年(516年)，胡太后命使者宋云与沙门惠生(亦作慧生，道生)赴西域朝佛。宋云有《永记》，惠生有《行记》，皆不传，杨衒之《洛阳伽蓝记》中可以见二人行踪。以正光三年(522年)回洛阳。我们对此事所知不多，附记在这里。

〔22〕三联书店，1957年。其余类似的书还很多，比如张星烺的《中西交通史料汇篇》第六册；方豪的《中西交通史》，台湾华冈出版有限公司，1977年，第六版。

〔23〕此外还有不少可以参考的书，请参阅杨廷福《玄奘论集》1986年，齐鲁书社，页106。

〔24〕此后如不特别注明，所有引文均出自《㊀慈恩寺三藏法师传》。

〔25〕《慈恩传》卷五。

〔26〕这个日期是有问题的，请参阅杨廷福的考证。

〔27〕《大慈恩寺三藏法师传》卷七。

〔28〕中华书局版《慈恩传》的标点有错误。

〔29〕《中国人失掉自信力了吗?》，见《鲁迅全集》卷六，《且介亭杂文》。

〔30〕《印度古代语言论集》，中国社会科学出版社，1982年，页398—401。

〔31〕国内外关于密宗的著述极多。我在这里只举德国梵文学者 Helmuth von Glasenapp 的两部书，供对密宗有兴趣者参考：一本是《印度诸宗教》(Die Religionen Indiens)，Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1943；一本是《佛教的神秘主义》(Buddhistische Mysterien)，W.Spemann Verlag, Stuttgart, 1940。

〔32〕根据方豪《中西交通史》第二册,页132—133,华冈出版有限公司。
〔33〕见《新唐书》卷四三下《地理志》。
〔34〕在别的一些文章中,我曾经把六朝和隋唐分开来谈。现在,既然我认为两晋南北朝隋唐应该属于一个阶段——鼎盛阶段,所以也合在一起来谈。
〔35〕鲁迅《中国小说史略》第五篇。
〔36〕此书已译为汉文,将由江西人民出版社在《东方文化》丛书中出版。
〔37〕中国古代有 plian > pian 的现象。
〔38〕陈寅恪《寒柳堂集》中《三国志曹冲华佗传与佛教故事》。
〔39〕季羡林《印度古代语言论集》中《三国两晋南北朝正史与印度传说》。
〔40〕陈寅恪《金明馆丛稿初编》中《四声三问》。对于这个问题,个别学者意见不同。
〔41〕《华梵经疏体例同异析疑》,见《选堂集林—史林》上,页430ff。
〔42〕饶宗颐《安荼论(aṇḍa)与吴晋间之宇宙观》,同上书,上,页311ff。
〔43〕《三国志曹冲华佗传与佛教故事》,《寒柳堂集》。
〔44〕以上几项,材料主要取自方豪《中西交通史》有关章节。
〔45〕《佛祖统纪》卷四三。
〔46〕同上。
〔47〕同上。
〔48〕《宋史》卷四九〇。
〔49〕同上。
〔50〕《宋史》卷四八九。
〔51〕有黄盛璋考证,见《历史地理论集》和《敦煌学辑刊》1984年第二期。
〔52〕参阅耿引曾《汉文南亚史料学》,北京大学出版社,1991年,页242—245。
〔53〕同上书,页245—252。
〔54〕张星烺《中西交通史料汇篇》第六册。
〔55〕以上叙述根据镰田茂雄《简明中国佛教史》,上海译文出版社,1986年,郑彭年译,力生校。
〔56〕宋代理学不但在理论核心中接受了佛教影响,连在一些细微末节上也是如此。请参阅拙著《佛教对于宋代理学影响之一例》,见《中印文化关系

史论文集》,页 309 - 311。

〔57〕据张星烺上引书,第六册,在印度西海岸。

〔58〕沙海昂注,冯承钧译,1937 年,商务印书馆。

〔59〕《伊本·白图泰游记》,马金鹏译,宁夏人民出版社,1985 年。

〔60〕还有一些外国学者的著述,请参阅张星烺上引书,第六册,第 148 节。

〔61〕《南亚研究》1979 年第一期。参阅耿引曾上引书,页 293—294。

〔62〕参阅拙作《印度文学在中国》,见《中印文化关系史论文集》,页 120—136。

〔63〕这一段以及下面的一些叙述,多取自方豪《中西交通史》(三)第十二章。

〔64〕请参阅耿引曾《汉文南亚史科学》。

〔65〕方豪:《中西交通史》第三册,第十七章:嘉靖间西人在我国沿海之活动。

〔66〕详细情况参阅方豪上引书,第四、五册。

〔67〕但是事情并不就这样简单。参阅中华书局 1955 年出版的《海录注》冯承钧的《序》。

〔68〕曾纪泽于 1878 年赴欧,1886 年卸任。参阅《清季中外使领年表》,中华书局,1985 年。

ISBN 7-5392-1926-2

9 787539 219264 >

ISBN 7－5392－1926－2／Z・4

定价：50.00元